MICHELE FEDERICO SCIACCA

PLATONE

VOLUME I

MARZORATI - EDITORE - MILANO

PLATONE

Gli scritti, organicamente sistemati in questi due volumi, raccolgono quanto l'Autore, in un arco di tempo di circa venticinque anni a partire dal 1930, ha scritto sul grande Ateniese, filosofo a lui congeniale e oggetto continuo di studio e di meditazione, stimolo quasi diuturno alla riflessione personale. Infatti, l'interpretazione di Platone, qui proposta, segue le fasi di svolgimento del pensiero dello Sciacca dagli inizi a oggi, anzi la critica del filosofo greco è spesso autocritica; ma il punto di vista teoretico non altera la prospettiva storica, né è a discapito del metodo filologico e della documentazione testuale. Cosí il lettore ha a disposizione una monografia viva e suggestiva, un Platone «contemporaneo» per quella che è la perennità del suo pensiero, scritta in uno stile avvincente, chiaro e insieme vigoroso.

I due volumi dello Sciacca ripropongono, inoltre, all'attenzione della critica un modo di fare storia della filosofia, che non è quello oggi corrente a buon mercato, privo d'interessi speculativi e dove la lettura filologica e la raccolta dei dati son fine a se stesse, ma l'altro che sa fare anche filosofia, rivivere la problematica di un pensatore per metterla in discussione, confrontarla con quella di oggi e approfondirla. Da questo punto di vista, lo Sciacca, che di Platone e del platonismo mette in evidenza i limiti, si giova di questa perenne e poderosa tradizione speculativa per riconfermare criticamente, in tempi che vanno avvilendolo o perdendolo, il senso autentico della filosofia e dell'umano filosofare. Un'ampia bibliografia critica completa l'opera, una delle più significative su Platone.

Platone (scultura antica)

(Foto Alinari)

OPERE COMPLETE DI MICHELE F. SCIACCA

Volumi pubblicati:

1. *L'interiorità oggettiva*, V ediz. italiana riveduta, pag. 120, L. 1200.
2. *Come si vince a Waterloo*, IV ediz. riveduta, pag. 224, L. 1200.
3. *Interpretazioni rosminiane*, II ediz. riveduta e aumentata, pag. 272, L. 2000.
4. *L'uomo, questo « squilibrato »*, V edizione riveduta, pag. 284, L. 2000.
5. *Atto ed essere*, IV ediz. riveduta, pag. 170, L. 1400.

6-7. *La filosofia oggi*, 2 volumi, IV ediz. riveduta e aggiornata, pag. 936, L. 6000.

8. *La filosofia morale di A. Rosmini*, IV ediz. riveduta, pag. 180, L. 1500.
9. *Morte ed immortalità*, II ediz. riveduta, pag. 383, L. 3500.
10. *La clessidra* (*Il mio itinerario a Cristo*), VI ediz., pag. 160, L. 1300.
11. *In Spirito e Verità*, V ediz. riveduta, pag. 338, L. 2500.
12. *Dall'Attualismo allo Spiritualismo critico*, pag. 559, L. 4500.

13-14. *Filosofia e Metafisica*, 2 volumi, III ediz. riveduta e aumentata, pag. 478, L. 4000.

15. *Pascal*, V ediz. riveduta e aumentata, pag. 252, L. 2000.
16. *Dialogo con Maurizio Blondel*, pag. 160, L. 1300.
17. *Così mi parlano le cose mute*, pag. 114, L. 1000.
18. *La filosofia di Tommaso Reid*, III ediz. rived., pag. 174, L. 1500.
19. *Il pensiero italiano nell'età del Risorgimento*, II ediz. riveduta e aggiornata, pag. 496, L. 4500.
20. *Studi sulla filosofia moderna*, III ediz. riveduta e aumentata, pag. 578, L. 5500.
21. *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale*, IV ediz. pag. 392, L. 4000.
22. *La libertà e il tempo*, pag. 344, L. 4000.

23-24. *Dallo Spiritualismo critico allo Spiritualismo cristiano*, 2 volumi, pag. 876, L. 7500.

25. *Lettere dalla campagna*, II ediz. riveduta e aumentata, pag. 136, L. 1300.

26-27. *Platone*, 2 volumi, II ediz., pag. 885, L. 8000.

Volumi in preparazione:

28. *Il momento estetico e il valore ontologico della fantasia.*
29. *Studi sulla filosofia antica*, II ediz.
30. *Chiesa cattolica e mondo moderno*, II ediz.
31. *Sören Kierkegaard e il « malessere » della cristianità.*
32. *La Casa del pane.*

33-34. *La filosofia italiana del Secolo XX*, III ediz.

35. *L'ora di Cristo*, II ediz.

MICHELE FEDERICO SCIACCA

PLATONE

VOLUME PRIMO

Seconda Edizione

26

MARZORATI - EDITORE - MILANO

INDICE GENERALE

INTRODUZIONE

Parte Prima

IL PROBLEMA ANTROPOLOGICO E IL DIVINO

Capitolo II. L'Idea del Bello

Capitolo III. La giustizia e l'Idea del Bene. *A*) Gorgia e Platone

CAPITOLO IV. L'Idea dell'Essere. *A*) La dialettica delle Idee nel « *Parmenide* »

B) La dialettica delle Idee nel « *Sofista* »

PARTE SECONDA (Volume II)

LA RIFORMA RELIGIOSA

CAPITOLO I. Il problema della religione

CAPITOLO II. La concezione della Divinità

PARTE TERZA

IL PROBLEMA COSMOLOGICO E IL DEMIURGO

APPENDICE

BIBLIOGRAFIA

Alla memoria di mio Padre
Carlo Sciacca, che, giusto, con
la morte vinse la morte

L'illustrazione è opera del pittore fiorentino Primo Conti.

La caravella dalle vele crociate, che attraversa le Colonne d'Ercole, simboleggia l'aspetto essenziale della filosofia dello Sciacca: non vi sono ostacoli per il pensiero umano, nè barriere invalicabili, se esso cammina e procede sorretto dalla fede nella verità di Cristo.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Introduzione. — I. *La verità di Platone,* « Giorn. di Metaf. », nn. 3 e 4, 1946. — II. *Nota biografica* e III. *Epitome della « ricerca » platonica,* pagine premesse all'edizione di: Platone, *Della Repubblica,* Libri VI e VII, Napoli, Perrella, 1935.

Parte Prima. — I. A) *Il problema dell'immortalità,* scritto nel '34 e pubblicato negli *Studi sulla filosofia antica,* Napoli, Perrella, 1935 con il titolo « Il problema dell'immortalità dell'anima e la metempsicosi in Platone ». — I. B) *Il παῖς di Cebete,* « Giorn. di Metaf. », n. 2, 1946 con il pseudonimo di Christian Friedrich Williger; *Postilla,* ivi, n. 2, 1947 con lo stesso pseudonimo. — I. C) *Note al « Fedone »*, da una edizione del dialogo omonimo, Milano, Principato, 1943, 3ª ediz., nuova ristampa, ivi, 1965. — II. *L'Idea del Bello,* le pagine sul « Convito », « Humanitas », n. 2, 1952 con il titolo « Il discorso di Socrate nel "Convito" platonico»; le altre, anch'esse ricavate dagli appunti di un corso di Estetica (Anno accademico 1950-51) sul « Bello e l'arte in Platone ». — III. A) *Gorgia e Platone,* scritto nel '34 e pubblicato negli *Studi sulla filos. antica,* cit. — III. B) *Il problema della giustizia nel libro I della « Repubblica »*, scritto nel '30 e pubblicato ivi. - III. C) *Sommario dei Libri II-V,* nell'ediz. di Platone, *Della Repubblica,* Libri VI e VII, cit. — III. D) *Note ai Libri VI e VII,* ivi. — III. E) *Sommario dei Libri VIII-X,* ivi. — IV. A) *La dialettica delle Idee nel « Parmenide »*, « Logos », n. 2, 1938. — IV. B) *La dialettica delle Idee nel « Sofista »*, ivi, n. 3, 1938.

Parte Seconda. — I-II. Pagine inedite (anche se in parte premesse all'edizione di: Platone, *Eutifrone,* Milano, Principato, 1942), ricavate da un corso — Anno accademico 1942-1943 — e da appunti vari; *Note all'Eutifrone,* dall'ediz. cit.

Parte Terza. — I-III. *La metafisica di Platone,* vol. I: *Il problema cosmologico,* Roma, Perrella, 1938.

Appendice. — I. *Attualità di Platone,* conferenza letta a Torino presso la Sezione Piemontese dell'« Istituto di Studi filosofici » il 25 gennaio 1941 e pubblicata nei *Problemi di Filosofia,* Roma, Perrella, 2ª ediz., 1944. — II. *Duemilatrecento anni dopo la sua morte,* « Giorn. di Metaf. », n. 6, 1953, e in francese, « Les Études philosophiques », n. 3, 1953, in portoghese, « Revista portuguesa de Filosofía », n. 2, 1954, in spagnolo, « La Ciudad de Dios », n. 2, 1953, in tedesco, « Philosophisches Jahrbuch », n. 3, 1953. — III. *Libri su Platone ed edizioni,* « Logos » n. 1, 1933 (Grassi), n. 1, 1939 (U. Galli, Festugière, Ferro, Rolla, Paci, M. Gentile, Zannoni, Pasquali); « Giorn. di Metaf. », n. 3, 1948 (Moreau), n. IV, 1949 (Louis, Schuhl, Goldschmidt, Préterment), n. 2, 1952 (Grenet), n. 5, 1946 e n. 2, 1954 (Turolla).

Bibliografia — *Platone,* Guida bibliografica, Milano, Soc. Editrice « Vita e Pensiero », 1945. Si ristampa aggiornata.

PREMESSA

Gli scritti, raccolti e organicamente sistemati in questi due volumi, abbracciano un arco di tempo di circa venticinque anni, a partire dal 1930*; quelli che vanno da questa data al* '38 *son testimonianza della mia giovanile « cotta » per Platone, fatale se, come dicono i competenti, platonici si nasce — e si resta, dico io, pur quando la cotta si trasforma in profondo interesse criticamente ripensato —, ma anche dovuta al particolare momento spirituale in cui furono pensati: fortissima esigenza dell'immortalità e dell'esistenza di un « altro mondo »; donde l'interpretazione ultramondana in chiave di* Fedone *e di quasi esasperato spiritualismo.*

D'altra parte, in quegli anni ormai lontani, avevo in programma di scrivere un'opera ambiziosa, « La metafisica di Platone », in tre volumi: il problema cosmologico, il problema psicologico e il problema teologico. Dei tre solo uno fu scritto, quello su Il problema cosmologico, *che qui si ristampa; gli altri si son perduti strada facendo, come aveva profetizzato l'amico Guzzo; anche se andai scrivendo dei « pezzi », pubblicati come saggi a parte, o altri, qui raccolti, piú frammentari e finora inediti, assieme a molto « materiale » allo stato di appunti e schede, di riassunti di opere fondamentali sull'argomento, che, piú fortunato, sta e starà a dormire nel fondo di un cassetto. Quasi i due terzi delle pagine appartengono, dunque, a quella trilogia andata a male. Forse piú rispondente al contenuto, intitolare i due volumi « scritti » o « pagine » su Platone piuttosto che* Platone, *non essendo essi una monografia completa; infatti, alcuni pro-*

blemi, appena accennati o non portati a compiutezza di svolgimento, altri non trattati affatto.

Nel dar mano alla raccolta, mi si presentavano due vie: riprendere i miei studi su Platone, completarli aggiornarli rivederli in base alle ricerche posteriori, scrivendo cosí tutto daccapo e facendo ora l'opera che volevo fare allora; o ripubblicare il già scritto, energicamente revisionato nella forma, ma quasi intatto nel contenuto. Ho scelto la seconda via, e perché non avevo alcuna intenzione di scrivere un Platone, oggi, ma solo ripubblicare il già fatto, e perché non si tratta di pagine «rigorosamente» storiche e filologiche, bensí d'interpretazioni teoreticamente comandate: ripensarle avrebbe comportato una nuova opera sul pensiero platonico da un nuovo, l'odierno, punto di vista teoretico. La raccolta, pertanto, si presenta come documento di quanto sul tema sono andato scrivendo in quegli anni, che abbracciano il periodo di svolgimento del mio pensiero — e con esso vanno di pari passo — dalla critica all'interno dell'Attualismo, allo Spiritualismo critico e a quello cristiano fino, ma solo qualche breve scritto, ai primi volumi della «Filosofia dell'integralità». Ciò forse giustifica, almeno agli occhi di un lettore benevolo, la presenza di alcune pagine di scarso interesse — per esempio, quelle del capitolo III dell'«Introduzione» —, documento appunto di come vedevo Platone nel 1933, *al tempo del mio primo atteggiamento critico verso l'Attualismo.*

Ma scelta la via di «ristampare», un altro bivio mi si presentava: disporre i vari scritti per ordine cronologico, cammino che avrebbe consentito meglio al lettore di seguire lo sviluppo della mia interpretazione di concerto con quello del mio punto di vista teoretico e a me di dare al libro come unità il processo del mio pensiero; o, dando a essi altra unità, disporli secondo la problematica platonica come io la vedo. Ho seguito la seconda via, ché dare la precedenza a Platone non offende nessuno; e poi, un lettore, in crisi di malinconia o di malumore, può sempre, per farseli passare, se-

guire l'altra tenendo presenti le date degli scritti, se proprio ci tiene a informarsi di quel che allora andavo cogitando.

Certo, oggi scriverei diversamente su Platone, in un certo senso con meno entusiasmo di allora o con predilezione giustificata da altri motivi, presenti in questa raccolta ma non sviluppati, come del resto risulta evidente dagli accenni espliciti nelle mie opere teoretiche e dalla loro ispirazione e impostazione, che di Platone mantiene intatta la problematica filosofica, quella da lui scoperta e che tale resta — Platone è la filosofia perché è il filosofo del logo, *dell'*eros *e dell'*anamnesi *—, ma che a Platone e al platonismo non risparmia critiche (soprattutto* La libertà e il tempo), *che poi sono l'autocritica del mio spiritualismo critico e cristiano e di ogni forma di spiritualismo che tende a risolversi in angelismo e purismo, in una forma di manicheismo morale che è sempre fanatismo, o, metafisicamente, in forme panteistiche che negano o mettono in pericolo la positività ontologica dell'ente finito, l'essere del mondo e dell'uomo singolo. Certo non sarò io a dire — e questi due volumi parlano chiaro — che il vero Platone sia panteista, o porti al panteismo: sí, quanto delle Idee si riflette nelle cose, loro intelligibilità, è della identica «natura» delle Idee stesse, ma non si tratta di «emanazione», bensí di metessi e di mimesi, mediatore il Demiurgo, per cui, le Idee o il Divino, e nell'ordine intellettivo e in quello ontologico, trascendono sempre e assolutamente la realtà generata, l'anima umana intellettiva, lo stesso Dio. Forse si potrebbe dire cosí: Plotino e soprattutto il neoplatonismo o una sua linea, che corre dall'Eriugena a Spinoza a Hegel, è lo sviluppo di quegli elementi panteistici che possono essere enucleati da Platone contro Platone; Agostino e l'agostinismo autentico, l'approfondimento di quegli elementi teistici e trascendenti che ne sono l'anima, senza della quale, è un'altra cosa. Il fatto stesso che io, in tre momenti diversi, abbia sentito il bisogno di stilare tre bilanci del pensiero platonico — «Attualità di Platone», «La*

verità di Platone » *e* « *Duemilatrecento anni dopo la sua morte* » *— sta a significare che i miei conti con il filosofo sono stati e sono laboriosi, sempre aperti, e tali resteranno.*

In un'opera, che abbraccia scritti che si estendono nell'arco di venticinque anni, sono inevitabili le ripetizioni — alcune, da me notate, insopprimibili — e nella parte espositivo-interpretativa, e nelle citazioni dei testi; anzi gli stessi testi, in pagine scritte in anni diversi, a volte sopportano interpretazioni e anche traduzioni diverse.

Ciascuno dei due volumi ha una dedica: il primo a mio Padre, alla cui memoria nel lontano 1941 (*subito dopo la Sua morte*) *avevo dedicato i* Problemi di filosofia, *libro ormai scomparso, giacché gli scritti che lo componevano son venuti a far parte di volumi diversi — uno del secondo di quest'opera —; e l'altro volume ai miei scolari dell'Università di Napoli, ai quali avevo dedicato il primo della* « *Metafisica di Platone* » *sul problema cosmologico, tema dei corsi degli Anni accademici* 1936-1937 *e* 1937-1938*; e ai miei scolari, di ieri oggi domani, in qualsiasi caso, io resto fedele.*

Ringrazio la Prof.ssa Virginia Guazzoni Foà per la preziosa collaborazione nella correzione delle bozze di stampa e il Prof. Pier Paolo Ottonello, a cui si deve la compilazione dell'Indice dei Nomi.

M. F. SCIACCA

Genova, 14 maggio 1967

INTRODUZIONE

Capitolo I

LA VERITÀ DI PLATONE [1]

(1946)

« Platone è la filosofia
e la filosofia è Platone »
(Emerson)

Un giovane aristocratico, figlio di Aristone, sicuro di se stesso, desideroso di vivere, ricco ed esuberante di giovinezza e di genio, di natura sensibilissima ma forte, avido di sapere e di fare, fantasia d'artista e mente di filosofo, nato forse lo stesso anno della morte di Pericle o qualcuno dopo, imparentato per parte materna con Crizia — l'anima della tirannia dei Trenta — e con Carmide, passava i vent'anni in Atene, ancora splendida ma già in declino, in mezzo a gravi rivolgimenti politici (guerra, disastrosa, del Peloponneso; crollo della democrazia e oligarchia dei Trenta; ritorno degli esiliati e restaurazione democratica), fomentati da odî di parte e dal costume corrotto: governanti di pochi scrupoli, senza sapienza di comando e saggezza di vita; oratori e poeti, indovini e sacerdoti di dèi dallo scettro all'asta

(1) Superfluo avvertire che le pagine di questo capitolo (e altre dell'opera) non sono una ricerca storica, ma un'interpretazione teoretica: c'è piú lo « spirito » che la « dottrina » di Platone; e dunque, nello stesso tempo, piú e meno del filosofo su cui si filosofa. Perciò abbiamo omesso, di proposito, ogni apparato critico-erudito, persino le citazioni dei passi dai *Dialoghi.* Il lettore preparato, del resto, non avrà difficoltà a rendersi conto quali interpretazioni di Platone sono da noi criticate e quali invece costituiscono il punto di partenza della nostra.

deserta; maestri di abilità senza virtú e di scienza senza sapere, tutti saputi — e oratori e politici e filosofi e poeti — nel negare l'esistenza della Divinità, nel ritenere le leggi scritte e non scritte convenzioni fabbricate da uomini senza scrupoli e avidi, nel riporre la felicità nel successo e ogni bene nel piacere. La commedia umana: attori diversi, lo stesso copione. La gioventú di Atene respirava quest'aria, la stessa che Platone giovanissimo, ascoltatore certamente dei discorsi di Crizia e dei sofisti, di Cratilo, l'eracliteo del tutto scorre che non fa quasi in tempo ad «apparire»; spigolatore di una battuta paradossale, di una frase brillante, di un gesto o d'una posa, di un ragionamento elegante e sottile, «greco». Ma, colpito Crizia nel 407 dall'esilio e piú pensosi i suoi vent'anni per le vicende politiche, Platone si avvicinò a un maestro, non aristocratico di nascita, né raffinato di costumi e, come prima Alcibiade Crizia Carmide, gli confidò le sue nobili ambizioni, gli domandò consiglio per gli sbandati giovani di Atene e la salute della Città in rovina. Da quel maestro, la prima luce, l'alba del suo pensiero.

Quando tutti gridavano: «Fare! Fare!», un onest'uomo di umili natali e gran signore, dotato del gusto finissimo e a volte maligno dello scherzo e dell'ironia, bizzarro e arguto, brutto e trasandato, in tutto temperante tranne che nella discussione, attaccatissimo alla sua Città anche perché tutto il mondo è paese e lo si può comprendere da un angolo, perfetto conoscitore di uomini, che viveva di ben poco — ma, se invitato, sapeva fare onore al buon piatto e al migliore bicchiere, fino al punto però da alzarsi sereno, quando gli altri commensali eran sotto la tavola — e passava i giorni a discorrere con i giovani piú eleganti e colti di Atene, disarmando i piú avveduti e agguerriti interlocutori al punto da cacciare in un labirinto di dubbi i Trasimaco, gli Ippia ed anche i Gorgia, intormentiti dalla torpedine — e d'altra parte si proclamava ignorante —; un onest'uomo, nelle strade

e nel portico, non si stancava di ripetere: « Sapere! Sapere! ». Sapere, prima di governare e insegnare che cos'è l'utile, il giusto, il bene. Sembrava che, in quel tempo, lo sapesse solo lui, quest'umorista impietoso e savio, l'ignorante Socrate, che Platone verso il 407 si decise ad avvicinare e ascoltare; fin da allora, gli parve l'uomo « migliore e piú saggio e piú giusto di quanti in quel tempo [avesse] mai conosciuto ». Quel giorno, in Atene, un incontro decisivo per la storia dell'umanità, del *concetto* e dell'*Idea,* del filosofo del divino nell'uomo e del filosofo del Divino in sé.

Platone non si allontanò piú da Socrate: Crizia, l'idolo dell'adolescenza, con i suoi eccessi di « epuratore della Città », gli appariva ormai la negazione della ragione e della giustizia impersonate dal vecchio saggio. Ma la restaurazione democratica, il nuovo governo delle « vittime di Crizia », non portò bene a Platone: Socrate fu tradotto in tribunale e condannato a morte. Tirannide o democrazia, fanatici sanguinari o moderati ipocriti, nell'un caso e nell'altro, politica di passioni e di fazioni, nemica dei giusti, dell'unico giusto. Platone si consolidò nel convincimento che senza sapere non c'è salute per l'uomo, il cittadino, la Città. A ventott'anni ebbe l'amara ventura (l'insuccesso dell'uomo d'azione intensificò l'attività del pensatore) di veder cadute le illusioni, perdute le amicizie, di provare disgusto e stupore, di poter fare l'inventario delle rovine di quel che era stata la sua giovinezza: ricca esperienza di dolore che lo spinse a cercare fede e giustizia fuori dalle mura di Atene odiata e amata.

* * *

A Megara, la città di Euclide, tra gli scolari di Socrate; in Egitto, il paese dei monumenti, dei templi e dei sacerdoti, che avevano raccontato a Solone tradizioni di millenaria antichità; a Cirene, la città del geometra Teodoro, il vecchio amico del comune maestro: dai misteri del Nilo alla scienza severa e rigorosa, ai ragionamenti « solidi come il diaman-

te ». Platone matura il suo pensiero; con esso, il convincimento che vi è un'azione politica ben piú profonda di quella dei politici di mestiere. Rivendicare la memoria di Socrate, non solo un omaggio al maestro, ma il miglior modo di servire la patria: bollare gli Anito e i Meleto di una democrazia insipiente; gli Alcibiade e i Crizia di un'aristocrazia solo avida di potenza; i sofisti vanitosi dilettanti venali, i demagoghi e i retori della « grande politica » dell'ignoranza e della corruzione: mettere a nudo il male profondo ed estirparlo era continuare l'opera del maestro. Platone tornò in Atene con un piano preciso e chiaro da realizzare: che cosa il giusto il santo il bene, la virtú? In ogni dialogo, in primo piano Socrate che interroga, fa giustizia della scienza di parole ed esige concetti e definizioni: il vecchio indimenticabile e tremendo, fatto martire dalla morte, attraverso il discepolo, continua il suo magistero, la sua requisitoria implacabile, ironia tagliente, contro politici e strateghi, retori e sofisti, poeti e indovini.

Dopo la pubblicazione del primo gruppo di Dialoghi, di nuovo in viaggio, in Italia, a Taranto presso il politico-filosofo-matematico Archita; a Siracusa alla corte del Tiranno Dionigi I. Nuove esperienze di uomini e dottrine. Metaponto Sibari Crotone Petilia, le città delle grandi tradizioni orfiche e pitagoriche. Filosofia matematica religione, razionalismo e misticismo: problemi nuovi rimettono in discussione posizioni precedentemente acquisite e problemi antichi si sforzano di assimilare i nuovi acquisti di sapere: la scienza socratica del concetto è già in cerca di una metafisica; le dottrine religiose, forti del nome prestigioso e già mitico di Pitagora, esigono un solido fondamento speculativo, la trascrizione in formule razionali. Di ritorno ad Atene, Platone, forse perché colpito dalle confraternite pitagoriche, nel parco che circondava il ginnasio dell'Academia, accanto a un piccolo santuario dedicato alle Muse, aprí la sua scuola con finalità precise: riformare gli spiriti attraverso

la ricerca filosofica, intesa come ascensione progressiva alla verità e perciò anche come graduale purificazione spirituale. « Sapere! », l'invito pressante di Socrate; Platone si propone di educare i giovani al sapere, di formare i « sapienti », i soli in grado di governare la Città. Non riforma solida ed efficace, benefica per la vita pubblica, senza quella delle teste; non rinnovamento delle intelligenze senza la Verità, il Principio, la fede incrollabile in essa è l'amore totale per essa.

Ed è l'Academia, « opera d'amore organizzata », di Platone educatore e legislatore per vocazione. Il « filosofo delle Idee », tutt'altro che l'acchiappanuvole che si figura la coscienza volgare: la prima filosofia dell'« altro mondo » è nata da una ricca esperienza di uomini e cose, con finalità sociali e politiche; soprattutto dal convincimento profondo, che « questo mondo » non si governa e non si comprende senza l'« altro mondo ». È la prima perenne verità di Platone, che mi cade sotto la penna. Scienza delle cose divine ed eterne, la filosofia, e perciò l'unica scienza valida per ordinare e intelligere le umane cose; Scuola di scienze politiche l'Academia, ma di una politica di cui — con il senso autentico imperituro del migliore platonismo — il mondo va perdendo persino la nozione; di una politica come scienza del Bene, ubbidiente alla stessa legge della morale. Piú l'esperienza mostrava a Platone Atene governata sempre peggio e democratici e tiranni equivalentisi nel mal governo della Città; e i luoghi che tramandavano riti e iniziazioni orfiche e pitagoriche, i piú rinomati per corruttela di costumi; e la corte di Dionigi, diffidenza e covo d'intrighi, e Siracusa città di festini e crapule; piú constatava che molti i portatori di ferule, ma pochi i Bacchi, e piú egli si convinceva che nessuna mondana esperienza potrà mai *dimostrare* che il sapere non sia tale per la verità, esso, ricerca e amore indomabili, il solo che renda gli uomini sapienti e ottimi. La fondazione dell'Academia: la sua rispo-

sta alle smentite dell'esperienza, l'affermazione di ciò che *è vero* contro quel che *consta,* l'adempimento di una promessa a Socrate, sacra come un giuramento, la testimonianza del suo convincimento invincibile, fin d'ora, che «non vi è salvezza per i cittadini fino a quando i veri filosofi non governeranno, o i governatori non si convertiranno alla vera filosofia». E fin d'ora, per Platone, filosofare è totale *conversio* da «questo mondo» all'«altro mondo», distacco e lontananza dalle cose, il solo modo per «vederle» e, comprese, avvicinamento ad esse per governarle ordinatamente, dall'alto. Egli, dall'inizio alla fine, fedele all'idea della *giustizia,* la luce che illumina le coscienze, ma da cui le coscienze difficilmente si fanno illuminare, essendo destino della giustizia, tra gli uomini, esser da molti lodata e predicata e solo da qualcuno amata e praticata. Pochi, al par del filosofo delle Idee, si son resi conto che il mondo non è fatto per la giustizia, ma pochissimi hanno avuto, come lui, la tenacia e il coraggio di additarvi sempre la salute degli uomini. Il filosofo delle Idee, un riformatore di razza. «Pazzia» la sua — μανία è, per lui, la filosofia — ma di una tale profondità che ancora, dopo quasi ventiquattro secoli, non si è penetrata abbastanza.

* * *

La filosofia di Platone, dall'inizio e nei limiti del pensiero greco che è cosmologico, è una filosofia dell'*uomo integrale* — il primo grande abbozzo almeno, ma opera compiuta come concezione dell'uomo «greco» —: dell'uomo, corpo e anima, sensazione e pensiero, mortale e immortale, privato e cittadino, capace di bene e di male, contemplazione e azione; che vive in terra e tra cose terrene inquieto per la vocazione a un mondo superiore; che sottrae le mobili cose allo spazio e al tempo per fissarle nell'eternità del concetto, al di là del quale *sa* che vi è qualcosa d'inconcettualizzabile, matrice d'ogni concetto, una realtà che *non co-*

nosce ma *sa* che *è*, e ama perdutamente perché sa di non poterla conoscere nel corso della sua vita terrena, ma che la *saprà*. A mano a mano, gli orizzonti sempre piú vasti e comprensivi: dall'approfondimento del concetto, l'Idea; dai problemi del singolo, quelli dell'uomo in grande, lo Stato; dall'esigenza d'intendere meglio il cosmo umano, la riflessione sul cosmo fisico, sul suo significato ultimo, risoluzione, anche se non totale, del problema dell'uomo e di Dio in quello dell'ordine cosmico, cosmologia con cui la filosofia vien quasi a identificarsi; contemporaneamente, dall'intuizione del mondo delle Idee, l'elaborazione critica della scienza delle Idee stesse. Si allarga di concerto l'orizzonte culturale di Platone: da Socrate e dai sofisti, indietro, l'occhio a ripensare i problemi della presocratica filosofia della natura, a vederci piú chiaro in tutta la tradizione culturale ellenica, nella religione e nell'etica di Omero, di Esiodo e degli altri poeti educatori della Grecia, nel Fato dei tragici, nella soteriologia delle religioni misteriche; l'orecchio, sempre attento alle voci dei contemporanei e alle discussioni dell'Academia: il punto di vista speculativo si approfondisce in rapporto alle altre scienze e tenta una sistemazione dello scibile, dove ogni settore corrisponde a un grado della dialettica, la quale si configura sempre piú come il solo sapere umano, che è anche purificazione ed ascesi, il cui fine è il Divino in sé. Cosí tutta la Grecia e l'Asia greca e la Magna Grecia filosofica artistica religiosa politica, culturale, si ritrovano in Platone, il loro genio che, perché creatore, sapeva prendere a prestito; e la filosofia, per la prima volta, acquista coscienza riflessa della sua complessa problematica, del suo demone di sistematicità e di scepsi, dell'ampiezza e della gravità metafisica dei suoi compiti, come della invalicabilità dei suoi limiti.

Sí ricca e complessa problematica è contenuta implicitamente nei Dialoghi cosiddetti socratici — ma ciò non significa che il pensiero platonico si svolga compatto e lineare,

quasi precostituito al suo svolgimento, secondo una interpretazione ormai abbandonata —; i dialoghi dei sofisti e dei retori, di coloro che, interrogati a fondo, sono costretti a confessare la vacuità del loro sapere e teoretico e pratico; ma al di sotto della presa in giro, artisticamente mirabile, il giuoco è serio e alcuni pensatori ironizzati e caricaturati, di alto livello. Una questione d'importanza vitale è in ballo in tutta la sua gravità: Socrate e Platone pongono il meno sofistico e retorico dei problemi — il meno «illuministico» — di fronte al quale l'anima di ciascun uomo e della Città non ha piú alibi di rispetti umani e tiepido conforto di evasioni, il problema dell'*unum necessarium* e della scienza che potrà assicurarglielo. Le maschere del dramma socratico si ricompongono serie nella commozione intensa di una richiesta terribilmente impegnativa, si autenticano nella drammaticità di una domanda infinita: chi salverà l'uomo? chi lo riscatterà alla verità e alla sua destinazione di vita immortale? Non c'è che da mobilitare tutte le energie e le potenze di cui egli dispone, di correre il «bel rischio» della ricerca indomabile e spietata.

Socrate aveva insegnato che senza conoscenza non c'è saggezza, che solo la conoscenza garantisce la giustizia e il bene del singolo e della società. Quali le condizioni della conoscenza vera? Se le cose sono come mi appaiono, se il loro essere è il loro divenire mutevole, secondo una dottrina della conoscenza che sottintende una metafisica di provenienza eraclitea (non di Eraclito), per la quale tutto è divenire e niente è tranne lo stesso fluire perenne e inarrestabile, manca ogni condizione per una conoscenza oggettiva, non essendo tale la sensazione, l'opinione, la credenza. Non soggetto conoscente senza oggetto da conoscere; dunque il bello, il giusto, il bene *sono*, identici a loro stessi, intelligibili, perfetti. Ma sono solo oggetti mentali, o anche reali? Il concetto-del-bene, per esempio, è soltanto un ordine, una regola dell'intelletto, o è il concetto di un ente

intelligibile in sé? In altri termini: come l'essere del dolce s'identifica con la sensazione soggettiva, cioè con la modificazione che la cosa (p. es., lo zucchero) produce nel senziente, cosí l'essere del giusto, del bene e del bello s'identifica con la nozione o concetto, che è una legge del soggetto intelligente, senza che essi siano enti in sé? Socrate all'identità sofistica di essere ed essere sentito ha sostituito l'identità di essere e concetto? In caso affermativo, è sufficiente tale concezione dell'essere per fondare il sapere, oppure è necessario, per spiegare lo stesso essere mentale, che gli oggetti dell'intelletto siano anche in sé? In quest'ultimo caso, come si spiega l'origine *del* concetto *dall'*oggetto intelligibile e come dal minimo di conoscenza, il semplice sentire, si ascende al massimo, l'intelligere? È un processo di conquista o di recupero? E, al culmine dell' intelligere, l' ordine mentale adegua l' ordine trascendente dell' Essere, suo oggetto, o è sempre una forma inadeguata di sapere rispetto alla Scienza in sé?

* * *

Οὐκ ἄλλο τί ἐστιν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις. È la seconda definizione che il giovane Teeteto dà della scienza; semplice, forse anche spontanea, ma contro la quale pure i poeti — si legge nel *Fedone* — cantano che non vi è alcuna esattezza in quel che l'occhio vede e l'orecchio ode. Che dire degli altri sensi inferiori? Ma, neanche in questo caso bisogna dare ascolto ai poeti: la definizione merita essere discussa a fondo, in quanto involge la filosofia dei «fluenti» (gli eraclitei) e quella di Protagora, il convincimento dei Cirenaici che la felicità risiede in un movimento dolce dei sensi — non molto forte né molto debole — cioè in uno stato subiettivo di piacere; interessa uno dei processi piú complessi dell'attività umana, il sentire, grado di conoscenza pur necessario al processo dialettico. Di qui la ne-

cessità di approfondire la natura e la funzione della sensazione.

Essa è un ostacolo alla conoscenza dell'Invisibile, dice Platone soprattutto nel *Fedone,* il dialogo dell'« altro mondo », della scena finale del dramma di Socrate. Ma anche nel *Fedone,* condanna del σῶμα-σῆμα e dei sensi fallaci e corruttori, alla sensazione è riconosciuta una funzione insostituibile, che si esplica in due momenti: *a*) le contraddizioni dei dati sensibili (eguali non eguali, simili che son poi dissimili ecc.), *rimandano,* proprio come contraddizioni, all'esistenza dell'Eguale, del Simile in sé: le cose eguali o simili, per la loro indeterminatezza mai perfettamente determinata e determinabile, un rimando all'Essenza in sé; l'« indefinito » della sensazione è l'« infinito » delle cose imperfette, infinità di mancanza e dunque infinita possibilità di accrescimento senza che mai vi sia compiutezza e perfezione. *b*) La contraddizione-rimando, come tale, è anche provocatrice dell'intelletto: lo sveglia, sconcerta, stimola; la sicurezza dei sensi sarebbe il suo sonno. Il tendere del senso a qualcosa che non è mai *il* qualcosa compiuto e immutabile, spinge la mente a oltrepassare il contraddittorio sentire che non si scioglie nell'identico, a rientrare in se stessa; la rinvia a quel che dentro di essa la contraddittorietà della sensazione ha svegliato. Lo *choc* provocato dai sensi strappa all'oblio conoscenze già dall'anima possedute e poi dimenticate; ora, l'anima *ricorda,* « ripete » il passato come « presenza » nell' ἀνάμνησις. Dunque, per un verso, il sensibile, stimolo esteriore, resta al di fuori del processo dialettico del conoscere; per l'altro, la sensazione è un suo elemento costitutivo.

Il VII della *Repubblica,* oltre a riconoscere che la sensazione quando si limita al semplice sentire (con l'occhio percepisco il mio dito) è conoscenza degna di fiducia, torna sul tema del *Fedone*: essa mette la ragione di fronte alle contraddizioni — percepisco il mio dito ora piccolo, ora grande.

L'anima avverte un'ἀπορία ed è obbligata ad aprire un'« inchiesta » (ἐπίσκεψις), a esercitare sulla contraddizione il pensiero riflesso (νόησις); invito irresistibile che esige uno sforzo improrogabile per iniziare il lavoro di costruzione della scienza, il cui contenuto non comporta piú contraddizione. Inizio di costruzione, preceduto da un altro: il ricordo di un sapere dimenticato ed ora risvegliato dalla sensazione. Dall'insufficienza del sentire, l'esigenza invincibile del sapere.

Ma il sentire non può essere per se stesso conoscenza assoluta e, conseguentemente, assoluta norma di condotta? Le cose non sono quel che sono, ma sono come il senziente se le rappresenta nel momento e nelle circostanze in cui se le rappresenta. In tal caso la sensazione — quel che ciascuno sente in questo momento — è sempre vera: nella sua contingenza e soggettività è identica a se stessa e, come tale, non implica contraddizione. D'altra parte, proprio le rappresentazioni contingenti e mutevoli si adattano al divenire delle circostanze in cui gli uomini agiscono; dunque esse — e non i principî assoluti e necessari — gli « strumenti » utili ed efficaci della nostra condotta individuale e sociale, l'« arte del vivere » secondo un vero e un falso che *si fa* e *non è*. Questa la posizione di Protagora nel *Teeteto*.

Essa comporta che le cose non sono, o non son conoscibili in quel che sono, e che la sensazione va presa nella sua momentaneità irripetibile e inintelligibile. Dunque non vi è conoscenza vera se conoscere consiste nello stabilire relazioni tra dati oggettivi, ognuno dei quali è quel che è in una serie di identici a se stessi e non di contrari. Il λογισμός, insopprimibile: esso è la vera conoscenza, cioè pensiero con una funzione non strumentale e incondizionatamente riflessiva e normativa; il sensismo, invece, non può fondare la scienza: « come empirismo radicale esso porta a un radicale soggettivismo, cioè alla negazione di un'esperienza organizzata e di un linguaggio che la esprime ».

Il sentire è del corpo o dell'anima? Sono i sensi che percepiscono (l'occhio che vede, l'orecchio che ode ecc.), o essi gli *strumenti* per mezzo dei quali l'anima percepisce? Per Platone non i sensi, ma l'anima percepisce per loro mezzo: la sensazione non è il risultato di un processo meccanico, a cui l'anima sia estranea, o nel quale sia del tutto passiva. Infatti, è l'anima che assimila e distingue i sentiti, li qualifica ed enumera, ne afferma o nega l'esistenza. Il sentire, strumento del percepire, è atto di pensiero che, provocato dalle contraddizioni, le oltrepassa con la comparazione riflessa delle sensazioni, tra le quali stabilisce relazioni: l'immediatezza del sentire si media nella percezione, che è συλλογισμός, sintesi. Questo uno dei risultati positivi del *Teeteto,* anzi della filosofia di Platone e del platonismo posteriore: attraverso Plotino, Agostino chiarirà ed approfondirà il carattere spirituale della sensazione — sentire è dell'anima per mezzo del corpo — e ne segnerà i limiti; cosí anche il Campanella.

Torniamo alla posizione sofistica della sensazione infallibile. Nel I della *Repubblica,* Trasimaco sostiene che il governante, il quale fa il suo utile, non può sbagliare; infatti, non vi è un giusto in sé a cui egli deve uniformare le proprie azioni come a modello, e in conformità del quale legiferare, ma il giusto s'identifica con il suo utile individuale: come l'essere di una cosa s'identifica con la particolare e temporanea rappresentazione del singolo senziente, cosí il giusto è l'utile soggettivo di chi governa nel momento che, e fino a quando, gli torna utile. Dunque, il governante, nell'obbligare, come il piú forte, i sudditi a obbedire alle leggi che sono il suo utile, non sbaglia mai. Il soggettivismo — tutto è rappresentazione sensoriale — è infallibile: identificato l'essere di una cosa con la sua rappresentazione soggettiva, la sensazione è assoluto conoscere; in essa senziente e sentito si adeguano perfettamente. Non vi è posto per altra forma di conoscenza che non sia l'uso «strumen-

tale » della ragione, che calcola e dosa; il processo del conoscere s'inizia ed ha termine con la sensazione; l'intelletto che cerca la verità oggettiva, un guastafeste nemico della piacevole « verità » sensibilmente assaporata e del riposo tranquillo e pur mosso dell'uomo nella sensazione sempre vera nel suo fluire e mutarsi. Epicuro dirà che l'errore non è nella sensazione ma nel giudizio, il quale confronta sensazioni ciascuna vera in e per se stessa e anticipa l'esperienza senza tener conto che muta secondo le circostanze. Il sensismo assoluto, negazione d'ogni realtà non sensibile, rende il pensiero un *di piú* incomodo e causa dell'errore per la sua pretesa di stabilire rapporti immutabili e relazioni oggettive tra momenti di esperienza tra loro irrapportabili e inoggettivabili. Nega il pensiero e la verità, l'uomo, ché l'uomo è pensiero nella verità; gli impedisce di oltrepassare la soggettività del sentire, di elevarsi a un grado superiore di sapere (alla scienza) e perciò a una realtà che il sentire trascende; è la caduta dell'uomo a un livello non piú umano: abolito l'intelletto è facile mettere al suo posto la vita spontanea, l'istinto irresistibile con l'« uso » della ragione la piú precisa, « tecnica », e altro ancora, il tutto ben « razionalizzato », degradazione dell'uomo stesso fino alla chiusura nel proprio utile, sua norma di condotta. La perdita dell'oggettiva verità è perdita dell'uomo: insegnamento perenne del filosofo del *logos* che conobbe tanti uomini perduti e perduta la sua patria, che vide condannare un giusto da chi era perduto per ignoranza e misconoscimento di giustizia.

Non c'è esperienza senza sensazione, ma la prima è possibile per un'attività dell'anima che non è piú mero sentire: l'esperienza è sintesi di dati sensibili e riflessione; ed è il pensiero che media, confronta, relaziona. Questa la dottrina platonica della sensazione e della percezione. Nella prima sono immanenti gli elementi che spingono il pensiero a oltrepassarla, esigendo le contraddizioni del senso una

chiarificazione e un componimento; perciò la sensazione è anche rimando al pensiero. Un rimando e un indizio: le diverse cose, uguali o simili senza esser tali, pongono il problema dell'Eguale e del Simile perfettamente tali; anzi l'intelletto è in grado di notare le contraddizioni dei sensi, in quanto possiede un concetto in base al quale giudica le sensazioni, altrimenti non si accorgerebbe nemmeno della loro contraddittorietà: il sentire è indizio di una realtà che non è oggetto dei sensi. La sensazione suggerisce, dunque, l'intelligibile, contiene un appello al pensiero affinché fissi rapporti tra sentiti, li costruisca in esperienza organizzata: essa, immanenza del sentito all'immediato e soggettivo sentire, è nel contempo trascendenza. Bisogna però penetrarla, sapere ascoltare la voce dei sensi, che non chiama solo all'apparenza che passa, ma alla realtà che è e trascende: l'uomo volgare si ferma al senso, non vi vede l'indizio, non ne avverte l'appello; il filosofo sa vedere nell'apparenza i riflessi di una realtà lontana, di altra natura, sa «leggere» le contraddizioni, e farne discorso. Pascal ha chiamato il primo «uomo carnale», il secondo «uomo intellettuale». Le sensazioni e i sentiti, dunque, *significano,* testimoniano una realtà che trascende e della quale è in essi solo un riflesso, l'essenza, per la quale sono intelligibili. Si tratta di saper cogliere nelle cose quel che nascondono, che è poi ciò per cui valgono. Non è vero che la natura non insegni niente, come diceva Socrate: il Divino in sé trascendente può essere intravvisto nelle cose, riflesso che l'ottimo Dio-Artefice ha versato nel Sostrato materiale, *segno* e perciò «metodo» all' Essere. Il divenire è un tendere delle cose alle Idee: se non «mancassero di qualche cosa» non aspirerebbero a essere perfettamente quel che sono soltanto imperfettissimamente. Eppure le cose che appaiono sembrano piú consistenti e vere degli Enti che sono: si possono toccare e vedere; le Idee, impalpabili e invisibili. Ma proprio le corporee composte cose sono scomponibili e mutevoli: la loro è

la vita di un giorno, vissuto nell'inquieta aspirazione agli Enti semplici invisibili e immutabili. Cosí Platone fissa per sempre la supremazia dell'Idea sulla cosa, del valore sul fatto, senza negare a quest'ultimo quel grado di realtà che gli compete, significativo piú che per quel che è per quel che non è e a cui rimanda, per il desiderio che accende, in chi lo penetra, della Realtà in sé che lo fa essere e trascende. Perciò ancora la sensazione suggerisce, sveglia l'Idea a chi sa cogliere l'appello che essa contiene all'Essenza eterna e perfetta, di cui son copie il grado di realtà nelle cose e il sapere in noi. La sensazione è il primo momento della dialettica: non conclusione, ma inizio della conoscenza, non vischio che attacca l'anima al senso, ma alba che annuncia il rispuntare della luce nell'intelletto e, con essa, lo scoppio delle ali.

* * *

La sensazione sofistica è autosufficiente, basta a se stessa nella sua veridicità momentanea: la sensazione prigione dell'uomo e non *segno* del metasensibile. Perciò Platone la condanna; con essa, una certa arte. Le cose portano l'impronta del Divino cui aspirano; le contraddizioni dei sensi adombrano l'identità dell'Idea: l'arte coglie il sensibile come tale, e vi si chiude, o è segno dell'Intelligibile stimolante l'aspirazione ad esso? La risposta di Platone sembra chiara, ma non lo è ed è controversa; secondo l'interpretazione piú accettata, l'arte si ferma al sensibile, indugia nelle cose, imita le apparenze, accende passioni. Le cose cantate dipinte scolpite restano sullo stesso piano della natura, copie di copie: non significano, non rimandano; le contraddizioni nell'artista non svegliano il pensiero: sono registrate, quasi fotografate; l'arte, dunque, non è un grado dell'ascesa dialettica dell'anima, anzi è un impedimento, un ostacolo pericoloso per la sua potenza di seduzione. L'artista non traspone la sensazione, non sublima il bello di natura nel bello ideale; non oggettiva nell'espressione le impressioni e per-

ciò non se ne distacca, non se ne libera; non oltrepassa il sentimento, nella sua immediatezza di sentimento agito e sofferto, nel sentimento contemplato. Perciò l'arte non è liberatrice, purificatrice e serenatrice: non eleva al di sopra del sensibile, anzi in esso s'immerge e immerge: non è un grado di contemplazione dell'Idea, ma dell'Idea è dimentica e dell'Idea fa dimentichi, chiudendosi nella passione immediata, che conturba e corrompe. Di qui la condanna dell'arte da parte del grande artista dei *Dialoghi*. L'arte è l'opposto della dialettica o della filosofia: l'arte non è filosofia; ma non tutta è imitazione di lega inferiore, vi è anche la mimèsi di buon metallo, quella che è anche anàmnesi; l'arte, dunque, si salva, è un grado necessario della dialettica. Spetta a Platone il merito di aver scoperto quel che l'arte non è: non filosofia, non scienza, non morale. L'arte è sensazione cantata, dipinta, scolpita; gli spetta dunque ancora il merito di aver visto che il sentire le è essenziale; ma Platone spesso la identifica con il mero sentire, che non è arte.

Quel che all'artista sfugge lo vede il filosofo, il poeta dei ragionamenti che salgono e non dei sensi e delle passioni che trascinano giú; anche la filosofia è « musica » non sensibile, ma intelligibile. Vi è un « bello » che rimanda, quello che il filosofo intravvede nelle sensazioni delle cose belle e il pensiero media; il bello imperfetto e caduco *segno* per l'intelletto del Bello in sé. La dottrina del bello — grado dialettico o speculativo — è ben diversa in Platone dalla teoria dell'arte che, quando segna un distacco dal sensibile e si fa eccitatrice di verità e nostalgia del Divino — un grado della dialettica — niente si oppone a cassare dalla Repubblica degli uomini giusti la legge che condanna artisti e poeti all'ostracismo. Invece, spesso l'artista non coglie l'intelligibile riflesso nel sensibile, la *forma* per cui le cose sono intelligibili. È l'arte irrazionale: si compiace delle contraddizioni, non se ne giova per provocare l'interven-

to chiarificatore e purificatore dell'intelletto e perciò non contribuisce, anzi l'ostacola, al risveglio di un mondo, la cui recuperata presenza stacca dal flusso del divenire e «converte» alla contemplazione liberatrice. L'arte come fisicità pura (cose, sensazioni, passioni) è priva della vocazione metafisica: il poeta non sposta all'essere, non canta l'«inno» di Timeo di Locri in lode dell'ottimo mondo costruito dall'ottimo Dio sul modello del sublime Divino.

Le note di quest'inno son cavate dal filosofo dai tasti ben altrimenti armoniosi della dialettica; il filosofo sta in ascolto della voce delle cose e ne coglie l'appello. E un gran movimento si produce nell'anima: un gonfiarsi di gambi e rispuntar di penne; qualcosa di nuovo balza dal suo fondo: il sapere seppellito sotto la pesante mora del corpo. A questo punto la critica della sensazione, com'è intesa dai Sofisti, spinge Platone all'esame critico del concetto socratico e precisamente al problema dell'origine dei concetti.

***

L'anima filosofa si conosce dalla nostalgia del Divino: chiusa in un corpo, del quale non deve volontariamente liberarsi, si fa sempre piú sollecita di morire ad esso, di vivere nella contemplazione dell'Intelligibile; è mistica, di una mistica però che è filosofia, le cui caratteristiche sono il proprio e non l'esatto, il chiaro, che è soprattutto chiarezza del mistero, e perciò è anche mania: per Platone, l'essenza dell'uomo è il pensiero. Rendersi simile a Dio, dice Socrate nel *Teeteto,* «è diventare giusto e santo nella chiarezza dell'intelletto»: distacco da ogni opinione e desiderio terrestre, conversione alla verità contemplata dell'Idea, noviziato di morte e fuga dal mondo: libertà del «filosofo», di cui ancora nel *Teeteto* si fa la pittura; aspirazione all'Essere, *passione metafisica,* sofferenza (e perciò testimonianza) per desiderio del Divino, perseguito nella ricerca infinita, che, come tale, ne è trascesa, ma, perché trascesa, da esso fondata,

costituita, guidata. Concetto codesto essenzialmente metafisico della filosofia — l'Essere è il suo oggetto — ed essenzialmente dialettico (all'Essere si tende attraverso i gradi ascensivi di un *discorso* infinito), oltre che profondamente teologico: non l'uomo, ma il Divino « è la misura di tutte le cose ». Filosofare è conquista della piena libertà di darsi all'Intelligibile, religiosità « sapienzale » (*amor Dei intellectualis*) ben diversa da quella cristiana; di una religione « intellettuale » dell'impersonale Divino, non di una « spirituale » del Dio-Verbo incarnato, anche se Platone lascia spazio all'anima invasata dalla Divinità.

Quando l'intelletto riflette sulle sensazioni, le confronta e compara, medita e stabilisce relazioni, vi esercita un'azione insieme conoscitiva e purificante di dematerializzazione: le spoglia della veste caduca, ne coglie la forma che non ha macchia e il tempo non consuma ed è sempre e bella e nuova in eterno. Cogliere la forma è fissare il concetto. Platone a questo punto si pone due problemi che Socrate forse non approfondí: *a*) al concetto si perviene per induzione e col potere di astrazione della mente, o esso preesiste all'esperienza? *b*) è l'oggetto dell'intelletto, la piú vera e alta forma di sapere, o è oggetto sí, ma *astratto da*, riflesso di una Realtà trascendente e perciò forma ancora imperfetta e inadeguata di sapere, copia di un Sapere superiore e di ordine perfetto e assoluto? Il concetto socratico, come già la sensazione sofistica, con queste domande, è investito da una critica radicale, che riporta il problema della conoscenza intellettiva alle sue radici metafisiche.

Né l'induzione, né l'astrazione per Platone spiegano l'origine dei concetti; al contrario, è il concetto che rende possibili e l'induzione e l'astrazione; caratteristica codesta essenziale e fondamentale della gnoseologia platonica, che qualsiasi forma di platonismo, se vuole esser tale, è obbligata a conservare. Potrà discutere intorno agli elementi conoscitivi anteriori ad ogni forma di esperienza sensoriale, ma non può

rinunziare ad un *sapere iniziale, originario, fondante ogni conoscere, a priori*; a una *presenza interiore di verità*.

È il concetto che rende possibile l'induzione e non viceversa. Infatti, quando l'anima sente e percepisce, non coglie la forma della cosa sentita e percepita, ma, da questa sollecitata, svegliata e fatta attenta, la coglie dentro di sé, la vede ripresentarsi alla coscienza: *se ne ricorda*. In occasione del sentire non s'inizia un dialogo tra l'anima e la cosa sentita, ma dell'anima con se stessa, la quale non perviene al concetto attraverso l' induzione: il concetto, a mano a mano che si sveglia, rende in un certo modo possibile l'induzione, l'enucleazione della forma universale dai particolari. L'anima *guarda* la cosa e *vede* la forma dentro di sé: la forma *vista* illumina la cosa che ne è una copia, la vede in quanto ha d'intelligibile. Dunque, anche l'astrazione è possibile in quanto ad essa preesiste il concetto: astrarre non significa astrarre *dalle* cose di esperienza l'universale essenza, ma, per virtú del concetto ricordato, svestirle dei particolari e fissarle nella universalità ed eternità della forma. Interiore la sensazione, interiore il concetto: processo di recupero di una conoscenza che è in noi, la cui riconquista rende intelligibile il sensibile e, con ciò stesso, lo riscatta dalla contingenza, lo redime dallo spazio e dal tempo, lo immortala. Il dono divino dell'intelligenza, la capacità di concepire l'intelligibile, comunica alle cose eternità ed ubiquità, che rimandano a un'ubiquità ed eternità, di cui sono indizio e riflesso, proprie di un' Intelligenza piena da cui deriva la nostra. La conoscenza è continuo rinvio: dalle cose ai concetti, dai concetti alle Idee; perciò è perenne speranza non soddisfatta, ma confortante. La filosofia è *edificante* nel senso piú proprio della parola; è *monastica*: ricerca dentro di noi, ché in noi è il sapere. Altro carattere essenziale di Platone e del platonismo: monastica lo è, infatti, per Plotino, Agostino, Bonaventura, Leibniz, Rosmini e per qualche al-

tro pensatore, che non nominiamo, perché la citazione richiederebbe un lungo discorso giustificativo.

Ma è per lo meno problematica nel pensiero di Platone proprio l'esistenza dell'Intelligenza piena; vi è, invece, l'« Intelligibile pieno », di cui il nostro intellettuale conoscere è un riflesso. Il concetto, abbiamo visto, è un *astratto da, dalle Idee*, che però non operano l'astrazione, in quanto Intelligibili e non Intelligenze; né la opera il Demiurgo, in quanto l'anima « ha visto » le Idee *indipendentemente* da Dio; dunque il suo sapere è *astratto dalle Idee,* ma non da Dio né per opera d'Intelligenza divina. Platone, dunque, dice *da che cosa* è astratto l'umano sapere, non *da chi* è astratto; anzi in lui il problema non esiste: le anime « hanno visto » le Idee; il loro sapere astratto è opera di questa veduta. Una « veduta » appunto, non un atto di « vita »: legge di un ordine cosmico impersonale. Ci vorrà Agostino, dopo Plotino e Giovanni e Paolo, per riportare il nostro interiore sapere originario a Dio e dare al problema e alla sua soluzione un significato che manca in Platone; bisognerà arrivare al Rosmini perché l'essere possibile o astratto sia spiegato con la « astrazione teosofica », operata dall'Essere realissimo.

Se sapessimo non cercheremmo; d'altra parte, come possiamo cercare quel che non sappiamo ancora? È necessario, per cercare, sapere, almeno in qualche modo, quel che si cerca; dunque « tu non cercheresti se non avessi già trovato ». Non però il sapere dispiegato e costituito in scienza (altrimenti non si cercherebbe più), ma un sapere in noi, come oscuro senso confuso e indeterminato di qualcosa che s'intravvede e non è ancora percepita chiara e distinta dall'intelletto; sapere incoato, nascosto, che agita e scuote; quasi una voce soffocata; è il sepolto vivo dalla caduta originaria e dalle passioni del corpo. Sapere *innato* che, non appena la sensazione provoca l'intervento del pensiero, diviene *sapere iniziale,* che gradualmente si conquista fino a quando si chiarisce come *concetto*. Conoscenza è ἀνάμνησις. Ricordo di

che? Di un Cosmo noetico, il solo che assolutamente è, di cui in noi è un riflesso. Perciò il ricordo, svegliato in occasione della sensazione, *rimanda* all'Intelligibile in sé, di cui è copia. Il pensiero, fin dal momento che acquista coscienza di sé, si trascende: è la sua naturale e normale vocazione ed è perciò la vocazione normale e naturale della filosofia. L'immanenza del concetto socratico è oltrepassata: il concetto non è il sapere in sé, ma il suo riflesso, l'immagine o la copia della Scienza in sé e per sé, perfettissima. La scienza umana è un grado intermedio: la filosofia è intermediaria tra la scienza un tempo dall' anima posseduta e la divina Scienza, che l'anima conoscerà quando, liberata dal corpo, divina anch'essa, potrà contemplarla con mente pura; infatti, Eros è l'intermediario tra gli dèi e gli uomini. La sensazione, il segno stimolatore del sapere che è in noi; il concetto, il segno di un Cosmo che infinitamente lo trascende ed è l'origine del nostro umano imperfetto sapere. Oltre al *logos,* l'*anàmnesi* e l'*eros*; anàmnesi del logos per la forza dell'eros: tutto il Platone perenne, il filosofare perenne.

Dunque, l'anima, caduta in un corpo, possiede un sapere originario, che mai riesce a riconquistare interamente; perciò la filosofia è ricerca perenne, infinito recupero. Non mai in questa vita pienamente posseduto, esso non è mai completamente ignorato; per quanto *abditus,* il sapere *inditus* è in certo modo operante dentro di noi e perciò presente, pur nel grado infimo di conoscenza. Perciò, anche le anime non filosofe — le carnali e volgari — possiedono un sapere confuso e indistinto e con esso, pur nell'inettitudine a elevarsi al di sopra del sensibile, una certa inquietudine, *un non so che* che genera in esse insoddisfazione e disagio: nessun uomo può sopprimere completamente la naturale tendenza a recuperare un passato di scienza, a ricercare quel che sapeva. La vicenda dell'anima è tutta nello «sforzo» di restituirsi a se stessa attraverso il *presentimento,* confuso ma infallibile, della verità che vi sta come imagine: vivere secondo

la mente è sforzo di ricordo, concentrazione di memoria e perciò «distrazione» dal sensibile e «attenzione» all'intelligibile. Il ricordo, sforzo speculativo, è clausura rigidissima e intransigente; la reminiscenza è già in qualche modo attività contemplativa: l'*attentio animae* è il «veder» dentro, nostalgia, attraverso la copia, del Modello realissimo. La scoperta del concetto in noi non è la quiete dell'anima, il ritorno in patria, ma il rimando all'Idea, che è *al di là* di ogni categoria mentale, di ogni grado dialettico, al di là della ragione; il suo possesso è in una forma di sapere sopra-razionale, mistico. Non anima in un corpo, peregrina in terra, che possa, in qualsiasi luogo e tempo, sottrarsi a questo desiderio, universale come nessun'altra cosa nell'ordine della natura. È l'universalità stessa della filosofia come aspirazione infinita all' Essere in sé, presente come riflesso nelle cose, che per esso sono e sono intelligibili, e in noi, per esso intelligenti e capaci di discorso; ma l'Intelligibile non è la forma dei sensibili, né i concetti della mente; è *altro* da noi e dalle cose, infinitamente *piú* di noi e delle cose, la Patria — il cui richiamo è cosí vicino e pur tanto lontano — la suprema destinazione dell'universo umano e fisico. Perciò la filosofia è la piú alta espressione naturale della vocazione e destinazione del pensiero alla Verità in sé, che è l'Essere e il Bene in sé. Nello stesso tempo, essa, come sforzo di recupero, ricordo, desiderio, sta a provare la incapacità naturale dell'intelletto di possedere naturalmente quella Verità, che illumina nascondendosi, attrae irresistibilmente sfuggendo, colma d'amore senza mai svelarsi interamente. La filosofia, presentimento del sapere in noi, nel momento stesso, è presentimento non ingannevole, annunzio certissimo di un altro sapere non-umano, non-naturale; perciò è proprio del filosofo esser pieno di meraviglia «e chi disse che Iside fu generata da Taumante, non sbagliò... nella genealogia».

* * *

Il conoscere, dall'inizio, è processo di affrancamento, di scioglimento (λύσις); ma cosí non sarebbe se in noi, come già detto, non fosse un sapere innato, iniziale, di cui gradatamente e faticosamente ci ricordiamo. Infatti, le contraddizioni della sensazione provocano uno *choc,* richiamano l'attenzione dell'anima — come si dice nel *Menone,* l'anima comincia a trovare quando s'accorge che s'inganna, quando avverte l' ἀπορία e si stupisce della gran differenza tra quel che crede di sapere e quel che realmente sa —; ma le contraddizioni sono avvertite in quanto l'anima, sia pur confusamente, intravvede dentro di sé un sapere non contraddittorio; né il desiderio di cercarlo nascerebbe, se nel suo fondo una presenza ignorata non reclamasse la veduta. Dunque, avvertire le contraddizioni del sensibile è sentirne ripugnanza, bisogno di scostarsi — per l'inimicizia naturale tra contraddizione e intelletto — e insieme stimolo a elevarsi ad un grado di sapere confacente alle esigenze della mente. Il primo stupore, provocato dall'urto dell'anima col sensibile, è già il primo grado di λύσις, è in certo modo già μύησις, avvertimento di un mistero, iniziazione. La filosofia, dall'inizio, rivela una sua essenza religiosa, sacrale: aspirazione all'indipendenza dal mondo del divenire, urgenza di libertà, di purezza, che è bisogno di moralità, in vista della salvezza dell'anima. Per Platone, come vedremo, la salvezza non è solo un problema e un'esigenza religiosa, ma anche un problema e un'esigenza filosofica. Ma, fin dall'inizio, intravvede anche un problema infinito: la sensazione, vera entro i suoi limiti e nella sua momentaneità, rimanda a un sapere piú solido e non contraddittorio; il concetto trovato dall'anima nel suo interno è sapere, ma non il Sapere e perciò rimanda al Sapere, che l'anima può desiderare ma non possedere. Tutto significa che l'Essere, per cui ogni essere è, oltrepassa le capacità dell'uomo.

D'altra parte, la filosofia — riscatto dal sensibile come

Eros (*Convito*) — è dominio del corporeo, padronanza del piacere e del dolore e amore intellettuale di quel che alla vita conferisce veramente valore, sforzo morale. Ma, anche cosí, filosofare è risuscitare nell'anima l'orma impressa dall'Intelligibile, svegliare ricordi affinché l'anima ritrovi in sé le immagini dell'Essere. Immagini fuggenti e infinitamente molteplici quelle che le cose producono sui nostri sensi, a loro volta suscitatrici di altre immagini fisse ed immutabili, i concetti, « pluralità *finita* di unità *stabili* ». I gradi della conoscenza, gradi d'immagini di diversa natura; immagine anche il concetto scoperto da Socrate: il divino in noi, immagine del Divino in sé. L'umano sapere è fatto d'immagini e immagine d'Idea è ogni cosa; tutto, una grande immagine dell'Intelligibile in sé che si riflette, immutabile ed eterno, nelle cose e nelle menti degli uomini.

Insegnare, per Platone, non è enunciare conclusioni, ma suscitare il gusto e l'amore di ricercare le proiezioni del Divino in noi e nelle cose, conquistare, con sforzo personale, attraverso le immagini che conosciamo e possediamo, la consapevolezza che vi è un mondo altro dal nostro, perfettissimo, realissimo, bellissimo, a cui tutto tende e dove l'anima troverà riposo come nella sua vera patria, dalla quale un destino o un peccato di ordine cosmico l'hanno temporaneamente cacciata e che la sua vocazione le riguadagnerà come mercede del suo lungo terreno « esercizio a morire »: *insegnare è aiutare a partorire un ricordo*. La « reminiscenza » è il fondamento della « maieutica » di Socrate: l'anima, a un certo punto della ricerca, percepisce che qualcosa, ancora non chiaramente conosciuta, germina in essa; si sente imbarazzata, turbata, quasi paralizzata (Socrate è paragonato alla torpedine marina): sono i dolori del parto spirituale, che le interrogazioni, come la levatrice, aiutano e stimolano. Ma come il bambino non è generato dalla levatrice bensí dalla gestante, cosí il ricordo della verità non è partorito da chi saggiamente interroga e aiuta, ma dall'anima che, gra-

vida del concetto, lo porta alla luce della coscienza. Non genera la verità, ma una sua *immagine,* essendo già stata fecondata — anteriormente a ogni esperienza sensoriale e prima della ricerca — dalla Verità; per tale fecondazione è in grado di generarne una copia attraverso domande stimolatrici e la provocazione delle sensazioni; dunque, anche per mezzo del corpo, concausa necessaria, dopo la caduta, del processo del conoscere. Ma può esser feconda di parti non spuri e vitali, solo se il corpo è allontanato dalla λύσις e dalla concentrazione dell'anima in se stessa (*Fedone*), o dominato dalla svegliata potenza dell'attività intellettuale (*Convito*).

Platone risolve il problema dell'origine dei concetti in una maniera che non è piú quella del maestro e dà al concetto un valore diverso da quello socratico: *a*) le sensazioni stimolano il sapere, ma questo non è il risultato della induzione: è anteriore a ogni esperienza e processo conoscitivo, alla ricerca, di cui è guida e orientamento; *b*) il sapere riscoperto — il concetto — è vero, ma non è la Verità, di cui è solo un'immagine, una copia imperfetta del Sapere in sé — la presenza in noi dei concetti è una prova dell'esistenza delle Idee —; *c*) perciò la Verità esiste *ab aeterno,* realissima in sé, indipendente dal pensiero e dalle cose; *d*) l'aspirazione naturale dell'uomo a possedere un suo sapere intellettuale, cioè un ordine stabile di concetti, non è il fine ultimo dell'anima, alla quale è altrettanto naturale, quanto inefficace, l'aspirazione al Sapere in sé, al possesso non solo della copia, conquistabile con la dialettica, ma del Modello, che la filosofia non potrà mai darle, benché la visione superiore del Sapere in sé, dopo il distacco dell'anima dal corpo, sia sempre una conoscenza di ordine intellettuale; *e*) dunque vi è un sapere meta-filosofico ma sempre intellettivo, finalità suprema della filosofia, tuttavia irrealizzabile per le vie normali della filosofia stessa; *f*) in breve, l'Intelligibile in sé, di cui il concetto è l'astratto, è al di là delle possibilità della mente umana,

essendo mentale solo il recupero di esso concetto attraverso il difficile discorso dialettico non conclusivo, copia del compiutissimo eterno Discorso della Scienza in sé; e, come ogni copia, naturalmente inquieto di approssimarsi alla perfezione e alla pienezza dell'originale. Cosí il *Fedone,* con la teoria della doppia associazione delle Idee — per somiglianza e per contiguità — che stabilisce il rapporto tra la Scienza in sé e il sapere umano nei termini paradigmatici del *Modello* unico rispetto alla *copia,* completa la dottrina della reminiscenza del *Menone* e del *Teeteto* (dove è posta a fondamento della maieutica) e fissa quali sono, per Platone, l'origine, l'essenza, il significato ed i limiti della conoscenza umana. Decisiva l'importanza filosofica dell'ἀνάμνησις in Platone, anche dov'è espressa in veste di mito; e non solo in lui, ma in ogni forma di platonismo, specie dopo Agostino, che le ha dato una maggiore precisione e ricchezza speculativa: non ricordo del passato, ma sua memoria o presenza nel presente, e presenza della Verità in noi, anche se noi a essa assenti perché dimentichi del nostro *vero noi* profondo e autentico. Filosofare è stabilire l'armonia di noi con noi stessi, la solidarietà tra la verità e la nostra anima, seguire la naturale nostra aspirazione, che è nostro libero destino di libertà e beatitudine. Tale solidarietà tra l'anima e l'Intelligibile è però già netta anche in Platone, anche se sarà piú decisa in Plotino. L'anàmnesi è forse la piú vera e geniale scoperta di Platone: i valori non si « vedono » mai per la prima volta, si son sempre visti; ciò che è perfetto è sempre memoria.

Non stiamo dicendo che Platone svaluta la conoscenza concettuale o ne disconosce la fondamentale importanza; anzi, con Socrate, è il primo filosofo greco ad avere chiara consapevolezza della superiorità del concetto sulle cose. Chi gli osservò « io vedo il cavallo e non la cavallinità », tra l'altro, si fermava alla credenza volgare o empirica che le cose corporee, visibili e tangibili, siano piú vere e reali degli

enti concettuali. Contro tale credenza, Platone dimostrò per sempre che gl'invisibili concetti *sono,* e piú veri delle cose che si vedono e toccano, pesano e misurano: non i concetti desiderano l'essere delle cose, ma le cose l'essere dei concetti. L'invisibile e il non-tangibile, l'incorporeo, vale piú del corporeo: codesta una grande verità di Platone. Il concetto è l'essere, l'ordine, il pregio della cosa: è l'ordine del molteplice e fa che sia esperienza. Non basta enumerare per vederci chiaro, se chiarezza e ordine non son date alle cose dalla mente attraverso il concetto, anteriore alle cose ordinate e sistemate: «vedo» chiaro nel «visibile» solo per virtú dell'«invisibile». Elevarsi dalla sensazione al concetto è staccarsi dalle cose per attingere la solida consistenza dell'incorporeo; è salire dall'opinione comune al giudizio speculativo che è anche di valore e, con ciò stesso, dalla stima volgare a quella filosofica. La conquista del concetto è anche conquista dei valori, del livello del vero, del bene e del bello: si restituisce la polvere alla terra e brilla nell'anima una scintilla dell'eterna bellezza e verità dell'Idea.

Ma, ripetiamo, scintilla dell'Intelligibile, il concetto non è l'Intelligibile: verità, non è *la* Verità che annunzia; valore oggettivo della mente (Socrate), non è *il* Valore, che ogni mente umana trascende (Platone). Infatti, a differenza che nel maestro, il concetto non è il risultato o il prodotto della ricerca, di un metodo quale che sia, ma il riflesso *a priori,* innato, dell'Intelligibile che sovrasta e trascende: è l'*astratto* dell'Intelligibile in sé. Il pensiero è essenzialmente rimando, trascendenza: la conoscenza sensoriale rimanda al concetto che la trascende e chiarifica, quest'ultimo all'Intelligibile in sé, di cui è un riflesso. L'Intelligibile, dunque, non trascende soltanto il sensibile, ma pure l'umano pensiero, anche se le affermazioni in questo senso, tutte però precise e decise, sono poche in Platone; anche se il sovraintelligibile è piú proprio del Neoplatonismo che di Platone, il quale tuttavia afferma consapevolmente che il divino nelle cose e nell'uo-

mo non significa autosufficienza del mondo e del pensiero, anzi è prova della *contingentia mundi* e dell'*indigentia hominis*. Contro la sensazione autosufficiente della sofistica, Platone fa valere la sensazione contraddittoria e perciò bisognosa del concetto, di cui è un segno; contro il concetto autosufficiente di Socrate, il suo concetto-immagine-copia dell'Idea, di cui è segno e a cui rimanda. L'umanesimo mondano-immanentista sofistico-socratico è trasformato in un umanesimo metafisico-religioso: sufficienza umana non autosufficiente, compiuta dall'autosufficienza divina. L'umano sapere, lo vedremo, è scienza intermedia, transitoria rispetto alla Scienza in sé, desiderata e presentita ma non posseduta, la sola che possa colmare l'anima filosofa. In questo senso, tutta la filosofia, dirà Pascal, non vale un'ora di fatica; ma senza di essa, per Platone e anche per Pascal, non si possiede la via che porta alla Scienza in sé; perciò la filosofia è la vita come apertura alla vera vita.

Tuttavia, la storia del pensiero occidentale conosce un vigoroso umanesimo immanentista d'ispirazione platonico-plotiniana. Platone si presta a simili sviluppi, e il panteismo acosmico e cosmico può sempre rifarsi a lui con buoni titoli in un senso e nell'altro, ma non è questo l'autentico platonismo perenne; comunque son sempre da correggere con Platone essenziale e con Aristotele, quando il maestro vien meno, ma senza arrecargli l'offesa di negare la trascendenza dell'Idea.

* * *

Scienza intermedia tra la δόξα e la νόησις è la διάνοια, il pensiero « discorsivo » quale è dato dalla conoscenza matematica, grado elevato della dialettica, ma che non è ancora l'« intellezione » pura, l'ἐπιστήμη, il sapere vero e proprio. Come la filosofia, è scienza delle essenze in universale, ma, costretta a servirsi sempre di figure visibili, resta inferiore alla purezza della νόησις. Platone, non greco, se non

avesse sentito vivissimo l'« ellenico amore della misura e la perizia del definire »; ma accoglie la matematica nel novero delle scienze educatrici e, dunque, da insegnare, in quanto contribuisce, piú di ogni altra ma meno della filosofia, alla conversione totale dell'anima al Divino. Anche la matematica ha un eminente significato « umanistico »: formazione dell'uomo nella scienza, che è anche elevazione morale, suo essere per e nell'ascesi o contemplazione dell'Intelligibile.

Il sensibile non è caos informe: è molteplicità ordinata di enti non stabili. Le cose non potrebbero essere molteplici, dissonanti, contraddittorie, se non avessero una certa unità, armonia e identità; il sensibile è il mondo dell'armonia e dell'unità frammentarie, dell'identità relativa, ma proprio per questo tiene sveglia la mente. Il matematico raccoglie le sparse note della natura, le organizza e armonizza; progressivamente si fanno musica, fino a toccare le soglie dell'eterna armonia: la διάνοια è il preludio indispensabile della νόησις. Grande e piccolo, uno e molteplice, semplice e composto sono contrari; il ragionamento appiana contrarietà e diversità, pone le nozioni stabili e identiche: l'unità astratta e la serie dei numeri (aritmetica); la grandezza astratta e le linee ideali (geometria). Questa la « musica » del ragionamento, il preludio necessario al lavacro definitivo e alla purificazione ultima attraverso la filosofia, sacro tempio del sapere. La matematica per Platone, come per i Pitagorici, è una specie di linguaggio divino; Pascal dirà che la geometria è « cristiana ».

Diversi il metodo matematico e quello filosofico. La matematica « finge » *ipotesi* di cui non rende ragione: osserva solo se « quel che risulta » (τὰ συμβαίνοντα) si accordi o no con esse; i supposti della filosofia, invece, sono pedana di lancio, « punto di appoggio per andare oltre », fino all'*incondizionato,* che, come tale, niente suppone e basta a se stesso. Il matematico si accontenta che la *possibilità* del sapere da cui parte — che non è ancora il vero — non sia smen-

tita da quel che ne risulta, si contenta di un «segno» coerente, la cui necessità, dovuta a un metodo simbolico, è puramente logica, come si legge e nel *Fedone* e nella *Repubblica*; la spinta ascendente (ἐπάνοδος) della dialettica, invece, è l'insoddisfazione: salire verso l'«ancora piú alto», fino a cogliere il fondamento incondizionato, il Principio; per cui, *dedurre* da esso, non significa prova o verifica: è il dispiegarsi del Cosmo sensibile dal Cosmo intelligibile. Il movimento del pensiero con la dialettica si compie nel puro intelligibile, nella contemplazione delle Idee in se stesse, «passando da esse in esse, andando verso di esse per metter capo finalmente in esse». Il cammino ascendente, qui, tocca il Principio; la filosofia realizza tutte le sue possibilità. È la visione del Sapere in sé, ma come si riflette nella mente filosofa e dunque sempre astratto dal Sapere divino. Anche la contemplazione è desiderio, che la filosofia tiene acceso, ma non può soddisfare.

La «dialettica» in Platone è un termine ricco di significati, complesso: indica il processo del conoscere dal grado infimo dell'εἰκασία a quello massimo dell'ἐπιστήμη; il cammino ascendente da «questo» all'«altro» mondo; il viaggio di purificazione dell'anima dal sensibile all'Intelligibile; i gradi di iniziazione alla scienza liberatrice, saggezza dell'«esercizio a morire» per la conquista dell'«altra vita», vera destinazione dell'anima, sua beatitudine. Ma la dialettica è la filosofia; dunque questa è in uno conoscenza e moralità il cui fine è religioso, impegno teoretico e insieme pratico, scientifico e mistico; la filosofia è «esercizio», «preparazione» all'«altra vita»; è σωτηρία. Cosí i riti propiziatori e purificatori, le metafore mutuate dai misteri orfico-pitagorici trapassano trasposte nella teoria del Divino, suprema aspirazione dell'anima, sua patria di origine, suo compimento e pace; miti e leggende, verosimiglianze ed analogie si chiariscono come elementi della dialettica; le speranze misteriche di sopravvivenza divengono certezza d'immor-

talità, fondata sulla ὁμοιότης dell'anima con le Idee. Il misticismo orfico-pitagorico, trasposto, — il Neoplatonismo trasporrà Platone attraverso Aristotele, lo stoicismo e influssi orientali; Agostino, il Neoplatonismo attraverso la Rivelazione cristiana — arricchisce la dialettica di un contenuto e di una significazione religiosa e la dialettica, a sua volta, lo chiarisce e fa discorso filosofico significante anche per l'intelletto.

Dai primi Dialoghi a quelli della maturità e della vecchiaia, la dialettica acquista importanza sempre più decisiva e comprensiva. A mano a mano Platone si avvede che, per definire un oggetto, non basta dirne l'essenza intelligibile: è necessario determinare le *relazioni*; la teoria dell' ἀνάμνησις non è sostituita dalla dialettica, come è stato autorevolmente sostenuto, ma integrata. Non sapere senza *ricordo*, ma il sapere non consiste soltanto nell'apprendimento degli intelligibili, bensí nel pensare le relazioni tra queste entità, cioè nel fissare le determinazioni dell'essere (*Parmenide, Sofista, Filebo, Timeo*), fermo restando che esso è disciplina ascetica, purificazione spirituale (*Convito, Fedro, Fedone, Repubblica*). Il metodo del sapere che, in un primo tempo, è prevalentemente regola di vita e di salvezza, diventa disciplina scientifica, ma resta sempre metodo di preparazione all'« altra vita ». Definire l'essere per mezzo delle relazioni, attraverso la διαίρεσις, è il supremo sforzo, speculativo e pratico, per approssimarsi al Cosmo noetico, di cui la nostra scienza, come il mondo sensibile, è un'immagine. Le tre dialettiche del Bello, del Bene e dell'Essere sono tre aspetti di una unica fondamentale dialettica.

* * *

Spirito scientifico e spirito mistico, che noi distinguiamo e opponiamo, Platone li ha uniti in un nome immortale: *Eros,* il demone intermediario tra gli dèi e gli uomini, il figlio di Poros e di Penia, indigente come la madre e intra-

prendente conquistatore come il padre, di cui madre è l'Intelligenza, non sapiente né ignorante, amante della sofia e perciò desiderio inesausto di sapienza, essenziale inquietudine, povero di conquiste definitive e ricco di aspirazioni, sintesi sempre aperta di contrari, segno d'immortalità, anima della dialettica. I misteri d'Amore comportano differenti gradi di iniziazione: *a*) l'amore intellettuale di « un bel corpo », che « genera bei pensieri »: l'anima comprende che le diverse bellezze corporee non sono che riflessi di una sola e identica Bellezza; perciò le amerà tutte in essa e cosí non sarà schiava di alcuna cosa bella particolare, che è solo mezzo di elevazione e perfezionamento; *b*) piú bella di ogni corpo bello l'anima bella, a cui sa consacrarsi un vero amante; *c*) da essa si eleverà all'amore delle opere generate nel Bello, e da queste *d*) a quello delle scienze; *e*) da ultimo, al di là del corpo, dell'anima, della vita attiva e della scienza, spazia l'occhio nell'immensa distesa del Bello, in cui il suo spirito si nutre « per partorire i pensieri e i discorsi di una filosofia a largo orizzonte ». La sua vista, cosí irrobustita, è preparata a sopportare la luce della rivelazione suprema: la visione della Bellezza eterna, increata, quando il corpo non farà piú velo e le particolari bellezze di un bel viso o di una bella anima, di una bella legge o di una bella scienza svaniranno persino nel ricordo di fronte al Bello in sé, di cui non sono che fuggitivi riflessi eccitatori del desiderio di quell'eterno splendore, della divina Bellezza, che ogni anima fa degna d'immortalità. Cosí attraverso i gradi della dialettica, il cui culmine è il Bello in sé — incorporeo eterno unico — che il divenire non altera nella sua immutabilità ed impassibilità, Platone, nel *Convito,* com'è stato notato, traspone il mondo erotico del suo tempo in un misticismo estetico di natura intellettuale, come nel *Fedro* con l'« inno all'amore » traspone l'orfismo. L'ascensione al Bello ha il suo corrispondente nell'ascensione al Bene della *Repubblica*: il τοῦ καλοῦ μάθημα è, in fondo, il μέγιστον μάθημα. Il Bello in sé e il

Bene in sé si equivalgono: «l'ascensione del *Convito* è la formula estetica della dialettica platonica», e di essa ha tutti i caratteri.

Eros, infatti, genio della specie che continua al di là degli individui mortali, genio creatore di opere, in cui l'individuo si sacrifica perché il suo nome resti nella memoria dei venturi, è l'aspirazione infinita dell'anima umana, naturalmente filosofa; il pungolo che la sollecita a oltrepassarsi per andare lontano; la vocazione all'eterno di noi, poveri esseri, ma fatti per l'infinito; il dinamismo interiore dello spirito, sempre insoddisfatto di quel che è e sempre piú desideroso di quel che lo arricchisce e compie; è amore delle belle conoscenze che, per la loro insufficienza, suggeriscono l'idea della bellezza della Scienza: Eros è la filosofia indomabile, la ricerca inesauribile, nel suo duplice volto di audace e intraprendente conquistatrice della verità, e di mendica che, a ogni nuovo acquisto teoretico o pratico, mostra l'immensa indigenza di quel che ancora le manca, infinito. Platone ha scoperto il tempio bifronte della filosofia, il duplice volto dell'anima nostra: pur nei limiti di un pensiero che è ancora essenzialmente cosmologico, ha scoperto l'uomo, ne ha colto l'ambivalenza, lo «squilibrio» vivente che egli è, ragione prima delle sue inquietudini e dei suoi nobili moti, dei tormenti spirituali che gli procurano tanta ricchezza, ma mai bastante ad appagare questo povero incontentabile e generoso, tenace nel desiderio di riposare, immortale, nell'eterno Essere. La scoperta di Platone è la scoperta della filosofia: è Eros, ed Eros sarà sempre, aspirazione di grado in grado al Bello, al Bene, all'Essere per il logo; purificazione e ascesi, che è recupero e «ritorno» per l'anamnesi; discorso infinito, ma concludente, anche se mai concludibile, in sé «religioso» e aperto alla religione da cui si distingue, ma della quale non può fare a meno, ché a essa è naturalmente portata come a suo compimento. Eros alimenterà il platonismo posteriore: quando il suo volto di demone pa-

gano sarà profondamente trasformato dalla Rivelazione, che colmerà l'abisso, sarà l'agostiniano *irrequietum cor nostrum,* desideroso di riposare nel Dio che si è fatto Uomo; la pascaliana miseria e grandezza dell'uomo; il rosminiano amore dell'essere per l'Essere.

Né Eros è solo aspirazione: fecondo, produce opere belle e bei pensieri, rivelazioni parziali della Bellezza in sé. Le nostre opere valide son fattura della sua ispirazione e tentativi di appagare la nostra aspirazione infinita; risposte che l'uomo dà alla Bellezza e alla Verità, inadeguate ma autentiche perché frutto d'amore, che è sacrificio d'ogni altra cosa e dedizione alla sola che è e vale. Generare nella bellezza opere belle, nella verità opere vere, nel bene opere buone: questa la risposta che l'uomo può e deve dare, compito che egli è chiamato dal Bene ad adempiere; sua missione redentrice del tempo nell'eternità, giornata di lavoro che precede la notte della vita e si paga solo nel mattino della morte. Eppure Eros resta sempre un atto negativo, una mancanza, un'imperfezione: Platone non conobbe il concetto cristiano dell'amore come positività e perfezione.

***

Dalla «caverna» non si può di colpo escire alla luce e fissarla senza restare accecati: l'ascesa dell'anima dal sensibile all'Intelligibile, dove brilla il sole del Bene, non può essere che graduale, il risultato di un «esercizio», di un'educazione fortificante l'occhio dello spirito per renderlo capace di vedere la sorgente prima di ogni bene e di ogni bellezza. Solo gli spiriti cosí illuminati, non inetti a fare qualcosa di valido e saggio nella vita pubblica come nella privata: fare il bene, per Platone, è essenzialmente questione di amare la Scienza del Bene in sé, di essere o di non essere «filosofi».

Molte le scienze introduttive alla scienza suprema o dialettica — aritmetica, geometria piana, geometria dei solidi o stereometria, astronomia, musica — ma tutte aventi un so-

lo essenziale scopo: il distacco dal sensibile. Perciò non c'è posto nell'educazione del filosofo, futuro governante, per la fisica, anche se matematicizzata; qualsiasi scienza deve tenersi lontana da ogni applicazione pratica. Scopo della cultura, per Platone, non è dare o introdurre il sapere in un'anima che ancora non sa di possederlo, ma di mettere in movimento la δύναμις di apprendere, immanente all'anima intellettiva, l'organo adatto; volgerla non dove che sia, ma nel senso della sua naturale inclinazione verso l'oggetto il solo appagante, che non è il divenire, in quanto non risponde alla sua naturale inclinazione. Pertanto, lo scopo di ogni scienza particolare, che non venga meno al suo compito di educatrice della mente e di condizione di un sapere piú alto, non è e non dev'essere pratico né utilitario, bensí teoretico, in modo da preparare gradualmente l'anima a compiere, intera, la περιαγωγή o *conversione* verso l'oggetto che le è proprio: l'Essere. Ogni scienza è tensione all'Essere; tutte introducono all'apprendimento della dialettica, la realizzatrice della μεταστροφή, acquisto di saggezza, garanzia che l'anima può ben governare se stessa e la Città, viatico di beatitudine. Solo il « dialettico » — filosofo e non specialista — è capace dello sguardo « sinottico », visione d'insieme, dove tutto è visto nella sua verità e non parzialmente in un sapere frammentario e astratto. Le varie conoscenze ricordate, Eros stimolante, si unificano nel grado supremo del sapere dialettico, il solo a cui compete propriamente il nome di « scienza ».

L'Occidente deve a Platone, a questo greco di ottima razza, il concetto autentico di cultura formativa, di paideia, che Aristotele approfondirà e sistemerà in maniera organica e, direi, piú matura: ogni scienza particolare *a*) non è il sapere, ma un suo grado, valido se considerato non nella sua astratta particolarità e frammentarietà, ma come condizione *del* sapere, che è unico, quello rispondente alla profonda e naturale inclinazione dello spirito umano, fatto non per le cose che

passano e la cui realtà particolare è un frammento dell'essere, ma per l'Essere; *b*) è chiamata a impegnarsi disinteressatamente nella realizzazione di questo scopo, ché, solo cosí, quando essa non «serve» fini particolari e pratiche utilità, «giova» allo spirito affinché realizzi il fine supremo, la conversione all'*unum necessarium,* a cui «tutta l'anima» è destinata; *c*) è vera in quanto è un grado dell'ascesi dell'intelletto alla Verità, un momento di quella λύσις, che sola può realizzare la totale περιαγωγή dell'anima, appagare quel desiderio di salvezza, a cui essa tende per naturale inclinazione e di cui la filosofia, con il contributo parziale ma necessario delle altre scienze, è la sola che possa dare una certezza razionalmente fondata; *d*) vale come grado di approssimazione a quella forma altissima di attività, la contemplazione della Verità in sé al di sopra del sensibile, di cui soltanto il «dialettico» è capace. Perciò solo egli può correggere il disordine della società — gli uomini schiavi dei sensi e delle passioni — e instaurare un ordine di giustizia e di libertà, perché solo possiede la scienza del Bene, del Bello e dell'Essere, senza la quale non vi sono azioni giuste e libere, ma avido agitarsi di uomini in una società ignorante di quel che l'uomo è, di quel che veramente cerca e vuole. Cultura al di sopra di ogni interesse pratico economico politico, ma per esser poi la generatrice di ogni azione libera e giusta in una società governata dai giusti.

Le condizioni della scienza non sono la scienza, di cui l'uomo, pur nei suoi limiti, è capace: la sua fondazione è nell'Essere. Ogni conoscenza è vera in quanto è una verità *dalla* Verità: piú vera, piú scienza, la conoscenza piú prossima all'Essere. La verità non è il risultato di una concordanza interna, quantunque fondi l'accordo del pensiero; non la realizzazione di un finalismo supremo, sebbene costituisca il retto fine di ogni azione; è primieramente dall'oggetto vero, dall'Essere. Non è la conoscenza che costituisce la verità, ma questa, l'altra: ὥσπερ ἐφ' οἷς ἐστιν ἀληθείας μετέχειν, οὕτω

ταῦτα σαφηνείας ἡγησάμενος μετέχειν (*Repubblica,* ma si possono citare anche il *Fedro*, il *Fedone*, il *Parmenide* ecc.). La verità è anteriore al conoscere, suo oggetto; vi è un conoscere vero solo in quanto vi è la verità, di cui è un'approssimazione; la dialettica è il grado piú prossimo. Ora, essendo l'Essere e le sue relazioni con le Idee l'oggetto della mente — il Cosmo noetico, la Scienza Divina — la scienza umana, immagine della divina, non può essere che scienza dell'Essere e delle sue relazioni. Non gnoseologia, insegna Platone, che non s' indirizzi a un essere o all' Essere, non gnoseologia senza ontologia e metafisica. Non si tratta di dare un senso diverso alla ricerca speculativa, ma di sopprimere la filosofia *sic et simpliciter,* ogni qualvolta si nega la sua essenzialità metafisica: si farà dell'altro, ma non piú filosofia; si soddisferanno altre esigenze, ma non quella suprema dell'Essere, oggetto naturale dell'intelletto. « Oggetto » oltre il pensiero, ma per il quale il pensiero è tale: non sarebbe senza l'oggetto che lo fa pensiero. Il pensiero pensa il vero in quanto, indipendentemente e prima di esso, *è* la Verità, il Pensiero divino (in Platone, piú propriamente, il Divino), di cui la nostra è un'immagine che, cercata e costruita, non sarà mai completa e adeguata al Modello, ma solo sua veduta parziale. È il senso positivo e profondo della *scepsi* platonica; è ancora il concetto di filosofia come ricerca e aspirazione, Eros che si fa conquistatore intraprendente della Verità (Logo), perché dalla sua divina bellezza conquistato, ma sempre « al di qua » della conquista piena e perciò anamnesi infinita. In breve: l'umano intelletto è capace di verità, ché tale lo ha fatto la Verità, della quale è in lui un'interiore presenza oggettiva.

L'« essere » è l'« Idea »: questa la tesi metafisica di Platone e del platonismo. L'essere è il vero ontologico; l'essenza intelligibile è il costitutivo necessario di ciò che esiste. Ciò che non è Idea « non è » ed è solo per quanto partecipa dell' Idea. L' « essere » come « verità », è stato detto, è la

chiave di volta di tutto il sistema; perciò «idealismo», ma dell'Idea oggettiva e trascendente. Il platonismo posteriore accetterà il principio, ma modificherà profondamente il concetto platonico di Verità: S. Agostino nel senso della trascendenza; Plotino, Scoto Eriugena, Spinoza, nel senso del panteismo, fino alla risoluzione immanentistica con lo Hegel, morte dell'Idea come verità ontologica nel concetto o nella logica: Hegel è un figlio «bastardo» di Platone.

La scienza è scienza dell'Essere o Verità, ma non dell'Essere *uno* solitario di Parmenide, bensí di *molti* esseri distinti, di Forme intelligibili, le *Idee*. All'individualità delle cose e degli atti (τὰ πράγματα e αἱ πράξεις, di cui si legge nel *Cratilo*) applichiamo delle qualifiche e secondo esse le riuniamo in gruppi; significa che, tra l'individualità delle cose e degli atti di ciascun gruppo, vi è una natura permanente e identica (e perciò i nomi hanno la loro esattezza naturale), alla quale conviene *questa* qualifica ed essa soltanto: conoscere è appunto definire, classificare, distinguere, determinare individualità, differenti da altre. Le Idee non categorie o concetti astratti, ma Forme, esseri individuali nella loro pura e vera essenza, per cui ciascuna è ciò che è e nient'altro. D'altra parte, la molteplicità degli enti non esclude l'unità, in quanto la pura molteplicità è impensabile, al pari della pura unità individuale, negatrice di ogni determinazione comprese quelle dell'esistenza e dell'unità stessa. La negazione dell'unità o la sua esclusiva affermazione sono un niente di essere e di pensiero: è la conclusione categorica del *Parmenide*. Vi è scienza di una pluralità differenziata, di una molteplicità di unità distinte, ciascuna delle quali ha una sua propria determinazione, *è ciò che è*. Conoscere è distinguere, ma ciò non basta per comprendere pienamente; è necessario comparare e stabilire relazioni. La pluralità delle Forme intelligibili va conservata, ma è necessario porre al culmine del Cosmo noetico un Principio, anch'esso Forma determinata, superiore alle altre, norma della loro e di ogni

possibile intelligibilità. Nel *Convito* l'Idea del Bello in sé assolve questo compito; nella *Repubblica,* l'Idea del Bene; nel *Sofista,* l'Idea dell'Essere, di cui il Bello e il Bene diventano due aspetti, ora che Platone si è posto in pieno il problema della scienza, inteso non piú soltanto come problema del distinguere o definire, ma del determinare relazioni.

Di esse il *Sofista* stabilisce il principio, indica la portata e fissa i limiti. Non basta porre determinazioni distinte; bisogna tra esse « constatare le attrazioni e le repulsioni essenziali, come pure i congiungimenti e i disgiungimenti che possano realizzare alcuni intermediari universali di legame e di separazione »: questa la scienza. La partecipazione di ciò che è all'Essere all'Identico al Diverso, suppone relazioni definite tra i generi e la possibilità, senza negarne l'individualità, di unire una Forma a un'altra, come di negare, senza distruggerla, una Forma nell'altra. Tra i « generi » esiste una gerarchia e dunque delle relazioni; in ciascuna Idea vi è dell'Essere e del Non-Essere, dell'Identico e del Diverso, cioè ciascuna è ciò che è e *identica* a se stessa, ma nello stesso tempo è *diversa* da altre Idee che, com'essa, dipendono da un'Idea superiore: il Bianco partecipa del Colore, perciò quel che esclude non è tutto il Non-Bianco, altrimenti escluderebbe il Colore, ma solo ogni colore diverso da quello che esso è. Non tutto si lega a tutto, ma tutto si lega a qualcosa: il principio di relazione è universale e non vi è Forma assolutamente irrelata; perciò tra le Idee vi è « comunanza » (κοινωνία). L'Essere è il principio e la forma suprema di obiettività, la norma costitutiva della scienza. Infatti, l'Essere è indefinibile, senza essere un indeterminato o un astratto di ragione; è universale nel senso che ogni « genere » non può esistere se non partecipando di esso (ὅτι μετέχει τοῦ ὄντος εἶναί τε καὶ ὄντα). Cosí la Scienza si definisce come conoscenza dell'Essere e delle sue relazioni.

Ma è capace l'intelletto umano di questa Scienza di ordine assolutamente perfetto? Un celebre passo del *Parmenide*

distingue nettamente tra la Scienza divina in sé perfettissima e la scienza umana, che ne è un'inadeguata immagine. L'idea del Bene non solo oltrepassa la conoscenza umana, ma è « al di là di ogni realtà e di ogni luce » e perciò indefinibile; indefinibile è l'Essere del *Sofista*. La Scienza perfetta, per l'uomo, resta un ideale irraggiungibile per le vie normali della dialettica. Di qui due conseguenze: *a*) l'itinerario del sapere scientifico è infinito, come ricerca infinita è la filosofia; ma proprio perché una scienza, sia pure imperfetta, è possibile all'uomo di costruire e l'intelletto è capace di verità sia anche parziale, non vi è posto per lo scetticismo, che è sempre superficialità. L'uomo, infatti, incapace di una sola verità quale che sia, se la verità non esistesse; impossibili concetto e giudizio, individualizzare definire determinare, se l'intelletto non possedesse la conoscenza innata dell'essere, che non sarebbe in esso come immagine o riflesso o astrazione se non esistesse in sé l'Essere: non discorso umano senza l'esistenza di un Discorso divino perfettissimo, che ci trascende e illumina. Di qui la posizione platonica non contraddittoria: la scienza perfetta è impossibile per l'uomo, ma la certezza nella sua esistenza è assoluta; conoscerla è il nostro invincibile desiderio. *b*) Il discorso incompleto e, per certi problemi che trascendono la capacità dell'intelletto, probabile o verosimile (i « miti » platonici, tra l'altro, hanno il profondo significato speculativo dell'*analogia* per quei problemi per i quali la dialettica è insufficiente), è portato intrinsecamente a completarsi nel discorso della religione. Infatti, identica è la finalità della religione e della filosofia; diverso il metodo: la religione, come è detto nel *Fedone,* dispone di mezzi che mancano alla filosofia e dei quali quest'ultima, come scienza del ragionamento, non può servirsi. È probabile, per esempio, che all'anima, dopo la morte, avvenga « questo o qualcosa di simile » a quel che il mito del *Fedone* descrive, ma « non conviene a uomo che abbia intelletto » « sostenere che le cose stiano proprio cosí ». Per defi-

nire la natura dell'anima « quale essa è » è necessario un sapere divino; per darne un'immagine, basta un sapere umano (*Fedro*).

* * *

La verità si coglie con l'occhio della mente; dunque è necessario che l'anima sia e si conservi pura, lontana dal commercio col corpo: i gradi del conoscere sono anche gradi di purificazione e di liberazione dal sensibile. Anzi non c'è conoscenza dell'Intelligibile se l'anima è schiava del corpo; non *ricordo* della conoscenza che è in noi, senza dimenticanza dell'involucro, la pania che ci attacca alle cose; non inizio di ricerca, senza un'iniziale decisione di rinunzia alle sollecitazioni dei sensi e dei corpi: l'ascesi conoscitiva va di pari passo con quella morale.

Per intendere la profonda verità dell'etica di Platone dalle molte aporie — insufficiente soluzione dei rapporti anima-corpo; mancanza di una vera trattazione dei problemi della volontà e della libertà ecc. — dobbiamo rifarci ancora una volta ai motivi mistici dell'orfismo, da lui assimilati e trasposti, che gli fanno considerare essenziali alla morale problemi di carattere religioso: il male morale è la « caduta » dell'anima per necessità o peccato, il bene la « salvezza » eterna. Né il bene supremo dell'uomo risiede nel possesso della virtú (Socrate), nella vita conforme a legge, ma nella visione purissima del Divino in sé; né virtú è solo ordine o armonia, equilibrio tra attività corporea e spirituale, bensí « mortificazione » del senso, « morte al mondo » per realizzare il piú alto grado di « contemplazione » del Divino consentito all'uomo. Etica, dunque, di carattere eminentemente ascetico-religioso, ma sempre etica filosofica: «caduta» « mortificazione » « salvezza » « Divino » sono in Platone problemi propri ed essenziali di una morale speculativa.

Consegue: come i gradi del conoscere e la stessa dialettica non sono che scienza intermedia provvisoria approssi-

mativa in attesa che l'anima, liberata dal corpo con la morte, ottenga di contemplare la Scienza assoluta; cosí le virtú non sono che beni provvisori ed intermedi, anche se necessari allo scopo, in attesa che l'anima si appaghi della visione del Bene in sé. La «disciplina dei sensi» e la padronanza di sé, in cui risiede l'etica di Socrate, in Platone, al pari del concetto che è solo un momento dell'ascesi dialettica, sono un momento transitorio dell'ascesi morale culminante nella «mortificazione dei sensi», condizione necessaria affinché l'anima fruisca di perfetta e compiuta beatitudine nel regno del compiutissimo e perfettissimo Essere. Da questo punto di vista, quella che può sembrare una forte indecisione o anche una contraddizione dell'etica platonica — *col* corpo, o *senza* il corpo: il corpo «collaboratore», o «nemico» dell'anima intellettiva — quasi una giustapposizione di elementi ascetici mutuati dall'orfismo e di altri propri dell'eudemonismo non solo socratico ma greco in generale, come se una volta quest'ultimo fosse accessorio e un'altra il misticismo orfico preso a prestito e avventizio, risulta invece una subordinazione dell'*ethica minor* della virtú all'*ethica maior* della salute dell'anima nel possesso del vero Bene. L'equilibrio tra eudemonismo e ascetismo non è raggiunto sul piano del primo, cioè, è stato detto, nel concepire il «Sommo Bene come una mescolanza d'intelligenza e di piacere uniti secondo la misura, la bellezza e la verità» (cosí, tra l'altro, farebbe pensare il *Filebo*), sicché il platonico ideale morale sarebbe l'espressione del genio greco «nel suo migliore momento prima di essere stato deformato dai tempi e dalle influenze straniere»; ma al livello piú alto del secondo, di cui la collaborazione tra anima e corpo non è che un grado inferiore d'*iniziazione.* La disciplina dei sensi, gli esercizi fisici, lo studio delle scienze particolari, la vita associata son gradi inizianti alla dialettica, la quale, nel momento stesso che dà il piú alto grado di conoscenza possibile all'uomo, realizza la liberazione dal corpo, la scarcerazione dell'anima. A questa altezza, superflua la di-

sciplina dei sensi, e con essa le virtú etiche: la totale mortificazione del corpo e il completo distacco dal sensibile hanno realizzato la *morte filosofica,* trasposizione della morte mistica, coincidente con la contemplazione dell'Essere. In questo senso, si può dire, ed è stato detto, che l'« intelligenza è la condizione ultima della moralità », riconoscendo però all'etica platonica, tuttavia essenzialmente intellettuale, quel carattere profondamente religioso, quel senso ascetico di « esercizio a morire », che significa « aver cura della propria anima ». Identico a quello con cui si conquista il sapere, il metodo per la conquista della virtú filosofica. Necessarie, ma non sufficienti, le disposizioni naturali; indispensabile la buona educazione delle « nature filosofe », quella che educa alla Saggezza, la virtú propria del pensiero, in quanto è l'« intelligenza che dà la direzione di tutte le virtú » (*Leggi*). La temperanza il coraggio la stessa giustizia, *mezzi* per la conoscenza intellettuale del Sommo Bene, cioè per la conquista di quella virtú suprema, che non è piú il risultato dell'azione della ragione sulle passioni o i desideri del corpo, ma dell'azione del pensiero su se stesso sotto lo stimolo di Eros συνεργός. Le virtú, l' educazione, lo studio delle scienze, l'ascesi morale e dialettica e ogni altra possibile forma di attività spirituale convergono tutte nell'ideale supremo della contemplazione dell'Essere-Verità, salvezza dell'anima, suo scopo ultimo. L'etica di Platone, tutta la sua filosofia, è escatologica.

Vi converge la politica, problema, passione della sua vita, problema *totale* della filosofia, perché congiunto a quelli del sapere, della morale e della religione. Il filosofo della « fuga » dal mondo e del « riscatto » dal sensibile, sempre preoccupato dell'ordine giusto da dare alla società, impegnato a perseguire con una tenacia mal ricompensata, perciò piú nobile, lo scopo — che niente perde della sua verità per il fatto che è destinato a restare sempre irrealizzabile — di *dare al sapere tanta forza da convertire la forza in sapere.*

Perciò voleva i «sapienti» reggitori della Città: solo il filosofo, il demiurgo capace di governare con giustizia, immagine del Modello eterno del Bene, l'Intelligibile degli Intelligibili; e, giusto, di rendere superflue le leggi scritte e non scritte, in quanto dà «per legge la sua arte stessa», dà «alla potenza dell'arte la superiorità sulla legge», sostituisce allo Stato di fatto l' ὀρθὴ πολιτεία (*Politico*); e, proprio perché «filosofo», capace di trasformare la retorica fondata sulla δόξα, che persuade con artifici e inganni, nella «retorica» fondata sull' ἐπιστήμη, al servizio, non del diritto del piú forte, ma di quello del piú giusto e piú sapiente. Di qui la netta separazione tra ordine economico e ordine politico: si lasci al popolo piena libertà nel primo, ma s'impedisca che governi; si chiami a governare chi del governo possiede la scienza, il πολιτικός, che, identificato con il filosofo, diventa l' uomo-modello, che s'impone da solo, per la sua statura, tanto che son gli altri a volerlo governante fino a costringerlo. A parte quanto vi è di astratto in questa concezione, alcuni punti restano validi: *a*) rimedio primo di ogni male sociale è la competenza e la rettitudine del governante, flagello l'incompetenza e la disonestà; *b*) il potere va separato dall'interesse personale, in modo che «il mio e il tuo» non dividano i governanti e non li rendano ingiusti, corrotti e corruttori, verso quella giustizia a cui devono uniformare la loro arte di governo; *c*) l'ascesa al potere non per sete e volontà di potenza, arrembaggio da «fuori legge» coonestato dalle leggi utili a chi governa, ma per diritto di preparazione ascetica all'esercizio del potere in servizio della giustizia. Lo stesso criterio deve regolare i rapporti tra gli Stati, se si vuol vincere la «peste» della guerra e bandire dal mondo l'«ideale guerriero» dei mercenari del sangue e dei grandi e onorati criminali della storia.

Lo Stato è chiamato da Platone ad assolvere una funzione altamente morale e religiosa, a far prendere coscienza

ai governati della serietà dei veri problemi dell' uomo — dell'immortalità e della salvezza, come vuole anche Unamuno —; anzi si giustifica come il solo che possa favorire il loro bene spirituale e non come amministratore di beni materiali per le bisogna, di produzione e consumi. I cittadini sono obbligati al rispetto e all'obbedienza se esso realizza la *giustizia,* l' οἰκειοπραγία, cioè il poter fare ciascuno quel che sa e deve fare, ed educa in pari tempo tutti a staccarsi dai beni terreni, all'ascesi che li ricongiunge all'Essere. Da questo punto di vista, la comunione dei beni economici, il cosiddetto « comunismo » di Platone, è il rovescio di quello odierno e la sua condanna: comunità dei beni terreni perché non vale la pena di possederne personalmente: arricchiscono il corpo e impoveriscono lo spirito; son dunque il piú grave impedimento alla purificazione e all'ascesi. Esser poveri è esser ricchi due volte, dice Dostoiewskij; vi è un grado di altezza morale e una vocazione naturale dello spirito al Bene, che si consegue e si compie a un livello che sacrifica ogni bisogno non indispensabile del corpo.

O la vita associata e lo Stato giovano a migliorare spiritualmente gli uomini, ad agevolare il difficile compito di far conoscere l'uomo all'uomo — la virtú è il bene; vi è una virtú somma, di cui le altre son gradi preparatori, indirizzata al vero Bene; il sapere è la *vera conquista dell'uomo*; la visione della Sapienza divina, il suo autentico desiderio, anche quando cerca e ama altro; la vita è preparazione alla salvezza, suo compimento perché sua beatitudine — o l'uno e l'altra si riducono, per Platone, a una gara di egoismi vanità ambizioni, a un meschino e squallido sfogo di passioni e violenze. Lo Stato ha il diritto di essere in quanto governa e comanda in nome di fini che lo trascendono e di cui fa prender coscienza ai governati in modo che ogni singolo possa meglio indirizzare l'intelletto ai valori superiori, ai quali lo spinge Eros filosofo, la sua naturale aspirazione. Questa la « politicità » di Platone, di cui

il mondo oggi sta perdendo persino il « ricordo », quantunque sia da notare che Platone assegna all'autorità statale dei compiti che, per noi oggi, spettano a quella religiosa. Solo a questo patto il sapiente sente il dovere di escire dal suo isolamento per rientrare nella « caverna » dell'umanità brancolante e di addossarsi a malincuore il peso del governo. Egli non farà male agli amici né ai nemici — il giusto è nella felice condizione, dirà Pascal, di non poter piú dagli uomini ricevere né bene né male — perché si propone di rendere tutti migliori, d'irradiare la luce del suo sapere per aprire gli occhi dei ciechi di mente; e cosí migliora anche se stesso: la sua rinunzia al godimento contemplativo per il bene degli altri, è la suprema vittoria sull'egoismo; ma Platone non è ancora la vittoria sull'orgoglio. E il sacrificio del saggio è tanto piú nobile — qui il senso « tragico » della storia — in quanto sa che la sua opera è destinata all'insuccesso, non essendo la giustizia di questo mondo, che « lo si flagellerà, torturerà, caricherà di ferri e gli si bruceranno gli occhi; e poi, dopo tanti tormenti, sarà messo in croce ». Cosí « il pagano profeta di Cristo » si fa il veggente di una umanità decaduta col peccato del primo uomo. Gli mancò però il concetto cristiano della fecondità della sofferenza del giusto: Platone, il filosofo della filosofia come salvezza, non intese, da greco, la potenza riscattatrice e salutifera del dolore.

Scoperse comunque ed intese — come poteva un greco — la naturale e universale vocazione dell'uomo: l'eternità; perciò scoperse la filosofia e il senso e fine della storia. Nell'adempimento di questa vocazione fa convergere tutto l'uomo e ogni sua attività pratica e conoscitiva, dando il primato al problema della salvezza, sicché la filosofia, attraverso le sue vie naturali, è spinta a incontrarsi con la religione, suo compimento. Cosí il filosofo della pura verità intellettiva fa di essa non una veduta astratta, ma il metodo della salute. Oggi si dice che questo problema non ha rapporto alcuno con la filosofia, che è « pura scienza » (qua-

le?): perdita del senso filosofico, che urge riconquistare con Platone e anche con l'Aristotele dell'*Etica a Nicomaco*; soprattutto col platonismo cristiano. Né la sensazione (Sofisti) né la conoscenza concettuale (Socrate) bastano all'uomo, fatto per il vero Bene, che non è di questo mondo; dunque speranza dell'immortalità in una vita ultraterrena: la filosofia è etica della salvezza e non semplice ricerca di una norma di condotta per menare la vita terrena nel miglior modo possibile (o nel meno peggio). Platone ebbe una gran fede in questa speranza, confortata da fondate ragioni; piú volte descrive mirabilmente i viaggi dell'anima nell'oltretomba: sono «miti», ma la verità può anche assumere la veste del mito e rivelarsi nella forma dell'arte; descrive come se avesse visto, minutamente: questi miti hanno la chiarezza della visione. Loro conclusione immutabile: l'***unum necessarium,*** il solo per cui la vita ha un senso, uno scopo.

* * *

Centralità e totalità del problema etico-religioso della salvezza: salvezza di chi e di che? Sembrerebbe di tutto l'ottimo mondo costrutto dall'ottimo Dio-Artefice; infatti, le cose «tendono» all'Intelligibile, le anime umane «aspirano» all'Essere. Ma non il mondo si salva in Platone, non l'anima nostra personale.

A questo greco innamorato della matematica al punto da concepire Dio come il Gran Geometra dell'universo — alla χώρα, nel *Timeo,* son date forme geometriche — le scienze sembrano parti di una meravigliosa armonia universale. Il mondo, visto nel suo insieme, dà ragione di quel che sembra male ed ha una finalità ultima; niente in esso che avrebbe potuto non essere, essere diversamente o migliore: basta saperlo abbracciare con colpo d'occhio *sinottico* per vedere il tutto meravigliosamente ordinato, un'opera d'arte. All'uopo Iddio ci ha fatto dono della vista «affinché noi contemplando in cielo i giri dell'intelligenza, ce ne giovassimo per

le circolazioni della nostra mente che a quelli son simili, senonché quelle son serene e le nostre turbate; e, appresa la dirittura e le ragioni dei loro moti, imitando i non errabili giri di Dio, ricomponessimo i nostri che sono erranti » (*Timeo*).

Ma la presenza del male nel mondo è incontestabile e invincibile, e, quantunque la somma dei beni sorpassi quella dei mali, tra gli uni e gli altri vi è « lotta immortale » (*Leggi*). Il nostro è il migliore dei mondi possibili, immagine dell'Intelligibile, realizzata dalla bontà del Demiurgo — se non contenesse alcun male s'identificherebbe col suo Modello; contiene tutte le perfezioni compatibili con la sua natura d'immagine —; ma, essendo il risultato dell'azione del Pensiero divino sull'ἀνάγκη, il « sostrato » irrazionale, eterno come le Idee e il Demiurgo, su cui si « appoggia » il riflesso ideale, esso, per la presenza ineliminabile dell'Illimitato, è necessariamente e irrimediabilmente inferiore all' Essere. La Necessità, l'incomprensibile Non-Essere, ha la stessa eternità e potenza del Divino, l'Intelligibile in sé, di Dio, l'Intelligenza; consegue che le cose sono *intellette* per i riflessi ideali — come specie e generi, quel che hanno di universale — ma *sono* come esistenze individuali per quel che hanno di non-essere; perciò il loro « tendere » all'Essere e alla perfezione è desiderio di annientamento della loro esistenza. Scopo di ogni ente è la sua perdita; *il* suo fine supremo, *la* sua fine. Non vi è in Platone, come in tutto il pensiero greco, riscatto del mondo, redenzione della materia: le cose « si salvano » quando « perdono » la loro particolare esistenza. Il Dio platonico non è creatore (la materia è eterna ed è male): è anche un Dio limitato e di natura difficile a precisare. Agli occhi pagani di Platone il « bellissimo » mondo resta incomprensibile nel suo stesso finalismo senza significanza. Egli seppe cogliere la vera esigenza del creato, che si fa coscienza nell'uomo — tutto ha significato per l'Essere a cui tende — ma non riescí a giustificare il concetto

di salvezza, che è alla base della sua filosofia, per cui l'anelito universale degli enti finiti si rivela alla fine come brama di annientamento nell'Essere, liberazione *dall'*esistenza individuante, scioglimento dall'apparenza corporea, il male. Di qui l'impossibilità di Platone a giustificare la realtà del finito, e le concezioni panteiste che ne son derivate; di qui quel senso tragico dell'esistenza condannata alla morte e di un mondo condannato a essere eterno; di qui il platonismo di Schopenhauer, il filosofo dell'annullamento della «rappresentazione» attraverso la negazione della volontà di vivere.

Platone scoperse che l'uomo è sete d'immortalità, ma non ebbe il concetto dell'immortalità dell'anima personale. Le anime sono enti eterni piú che immortali, demoni, tante e non piú. Per una necessità di ordine cosmico, dal cielo cadono in un corpo e al cielo o agl'inferi tornano dopo una permanenza in terra piú o meno lunga; il ciclo si ripete in eterno. L'immortale anima intellettiva che è in ogni uomo non è la *mia* o la *tua*: ha vestito prima tanti altri corpi, ora temporaneamente il mio, dopo altri ancora: gl'individui, vestimenti caduchi di questi demoni impersonali, che eternamente passano da un corpo in un altro, di queste anime molto problematicamente «umane», concentrato dell'Anima cosmica.

Esse, come le cose, aspirano all'Essere, ma l'Intelligibile, in Platone, non è Dio: è il Divino impersonale, perfettissimo e compiutissimo, che ignora il divenire fisico e umano e i suoi vani travagli. In noi e nelle cose non vi è il segno del Dio-Fabbricatore ma delle Idee, del Modello eterno; perciò il divino in noi e nelle cose non tende a Dio, ma al *Divino* in sé; siamo attratti dalle Idee e non da Dio, senza che esse vengano a noi. Il Divino platonico, sotto questo aspetto, è come il Motore immobile di Aristotele: le Idee sono motori immobili nel senso che attraggono gli enti, di cui sono la causa formale e finale; il Demiurgo o Dio ne

è solo la causa efficiente, limitata anche dall'ἀνάγκη. Né cosa né anima tende al suo Fattore: per Dio non c'è amore; l'anima ama il Divino. Il culto, il rito propiziatorio, la piú bella preghiera di questa platonica intellettuale religione del Divino è il pensiero; sacerdote, il filosofo; scienza, la dialettica: adorazione delle Idee, contemplazione silenziosa ineffabile del Divino ineffabile — anche Dio non è conoscibile nella sua essenza e perciò non gli si può dare un nome (*Cratilo*) e, anche se conosciuto, non si può dire agli altri che cosa sia (*Timeo*) —: Platone getta le basi della teologia negativa del misticismo neoplatonico e cristiano. Come dicevamo, il Divino è la massima aspirazione dell'anima: nel *Convito,* dove l'anima amante aspira al Bello in sé; nel *Fedone,* dove la suprema speranza del saggio morente è la visione dell'Intelligibile; nella *Repubblica,* dove tutto tende al Bene in sé; nel *Sofista* dove il παντελῶς ὄν, l'Essere pieno, è l'unità del mondo delle Idee nella suprema Idea dell'Essere. Platone è teista quando parla del Demiurgo, il Dio *cosmologico,* che interessa la costruzione e la spiegazione del mondo fisico e non l'anima, ma è deista come filosofo delle Idee. Infatti, ogni qual volta affronta i problemi dell'uomo e del suo destino, del suo bisogno d'immortalità e della sua salvezza parla sempre delle Idee o del Divino; quando si pone il problema della formazione del mondo, della sua finalità ecc. discorre di Dio o Demiurgo. Dunque: o *teismo cosmologico* o *deismo del Divino impersonale,* al quale ultimo si indirizza ogni nostra aspirazione; dunque ancora: teologia cosmologica e concezione teologale dell'Essere, il Modello eterno, il Vivente in sé, che, al fondo, è l'Oggetto supremo che l'uomo filosofo, sciolto dal corpo, vede e possiede con le sue sole forze intellettive. Perciò Platone può dar luogo, com'è avvenuto con il neoplatonismo e il platonismo posteriore, a due diverse concezioni: una teistica (Agostino, per esempio) e una panteistico-deistica (Plotino, Spinoza ecc.).

***

È stato acutamente scritto che il *Fedone* si può intitolare «il mistero del filosofo»: diciamo meglio, «del filosofo pagano». Ogni volta che leggo il *Fedone* mi viene in mente un altro scritto molto piú breve, ma non meno immortale, *Il mistero di Gesù* di Pascal. Due misteri, due mondi, anche se il primo, dal punto di vista filosofico, contenga verità non sconvenienti al secondo; infatti, è lo stesso Pascal che annota in una *pensée*: «Platon, peut disposer au Christianisme»; può «disporre», e, come dicevano i Padri, «il platonismo è il vestibolo del Cristianesimo». Certo: il mondo come ordine e finalità, prodotto di un'Intelligenza divina buona e provvidenziale; l'immortalità dell'anima; la superiorità dello spirito sulla materia; l'eterna lotta tra la carne e lo spirito, del male e del bene; l'intuizione di un peccato causa della caduta, la vita sociale e politica a servizio dei fini ultraterreni dell'uomo attraverso l'amore della verità e del bene; la filosofia e ogni attività dell'uomo intese come *itinerarium mentis in Deum*, nel cui amore è la salvezza dell'anima ecc. son tutte profonde suggestioni che da piú di due millenni fecondano il pensiero umano. Perciò noi abbiamo ripetuto con Emerson che «Platone è la filosofia e la filosofia è Platone», convinti anche che una filosofia spiritualistica non potrà fare a meno di lui; ma non può restare platonica: son vivi ed essenziali i «problemi», non le «soluzioni».

Platone vide chiaramente — questa la sua piú grande verità — che la universale e naturale aspirazione dell'uomo è l'Essere, l'*unum necessarium,* ma concepí l'Essere come impersonale Divino, puro oggetto d'intelletto; comprese che il compimento di tale aspirazione sorpassa le vie normali della ricerca filosofica, ma non vide, e non poteva — come Agostino rimprovererà ai neoplatonici — la *via* che porta alla *meta*; intuí che è necessario l'intervento divino, ma tale intervento spiegò come pura necessità di ordine cosmico.

Tutto, infatti, rientra in un ordine di necessità cosmica: che l'anima veda l'Intelligibile, lo dimentichi nel corpo, lo riveda dopo la morte e cosí in eterno; che ogni ente aspiri all'Essere, per modo che le esigenze dell'uomo, poste quasi sullo stesso piano di quelle delle cose, sono un aspetto dell'ordine cosmico. Anche la visione della Verità non è un dono gratuito, ma una legge immanente all'uomo: chi si è esercitato nella dialettica, vede; visione puramente intellettuale dell'Intelligibile puro da parte di un puro contemplante intelletto: l'impersonale mondo degli Enti si offre come « spettacolo » a un intelletto intellettualmente amante. È stato detto che Platone ha scoperto il mondo in cui « la carne non penetra »; grande scoperta, ma da esso resta fuori la carne riscattata dalla Croce e destinata a risorgere. Platone divinò un mondo che non è il nostro e sarà il nostro, un mondo a cui l'uomo ha sempre aspirato, ché nessun uomo può sottrarsi alla vocazione dell'Eterno; ma il suo, anche se *altro* da questo, è sempre un *mondo,* un cosmo, un Divino, non un Dio, il Cosmo delle Idee, che manca di amore, ignora il sacrificio per il riscatto del mondo, che non è creatore di anime personali. Lassú non vi è nulla che s'interessi dell'uomo: « splendido » mondo che ignora sofferenze e dolori. Sí, è filosofo chi nell'Essere pianta tutte le sue cose e se stesso, la natura e la storia, lasciando agli altri l'illusione di far molte e grandi cose e bene, ma lassú tutto è immobile.

Quaggiú tutto perisce, tranne la forma che muta veste come l'albero le foglie al passar di stagione, e uomini e cose sante e buone e belle senza che l'armonia del cosmo e la sua immortale esistenza sian toccate: la magnifica Forma non s'infrange mai. Tutto canta note di eterno: le Idee, la Necessità, il Demiurgo, il mondo immortale, le figure geometriche, gli astri, l'anima dell'uomo, il figlio dell'eternità; eppure tutto quaggiú muore, tranne il riflesso delle impersonali Forme e l'impersonale demone che alberga nei

corpi. Che fanno tante Idee lassú quando quaggiú la morte, come il giardiniere, coglie fior da fiore senza speranza? Guardano e non vedono, non sanno che gli uomini e le cose ubbidiscono a una necessità, che non è la loro salvezza.

* * *

Uno spiritualismo cristiano non può fare a meno di Platone, ma deve anche difendersi da Platone. «Platonismo», ma criticamente ripensato: il Dio di Platone non è il nostro, né è nostra la sua concezione dell'anima, del mondo e delle Idee, il Divino, sempre sul punto di diventare il Tutto o l'universale impersonale Ragione; l'essenza cosmologica della sua filosofia tende a farci perdere il senso della persona umana e di Dio Persona; la dottrina delle Idee-Modello e del mondo sensibile-copia o immagine porta alla dissoluzione degli enti finiti, all'acosmismo; la sua saggezza, intellettuale e sapienziale, può trasformarsi nella superbia di salvarci con le nostre sole forze. Platone, già detto, si presta a due opposte interpretazioni: una teistica, l'altra panteistica e deistica; a una interpretazione antiumanistica del Cristianesimo — accentuazione del motivo ascetico ed esasperazione della trascendenza — come all' opposta anticristiana dell' autosufficienza dell' uomo. Platone, infatti, attraverso Plotino e il Neoplatonismo, ha portato ad Agostino, Anselmo, Bonaventura, Scoto, Cusano, Campanella, Malebranche, Vico, Rosmini, e anche, per la stessa via, all'Eriugena, Meister Eckart, Bruno, Spinoza, Hegel, Schopenhauer. Difendersi da Platone, dunque, ma anche difendere Platone dalle interpretazioni che ne alterano l'anima di verità. Del resto, l'avvenire perenne di Platone e del platonismo non è tanto nel sistema, quanto nello *spirito,* nel «che cosa è» il filosofare; perciò, ripetiamo, «Platone è la filosofia» ([2]).

---

(2) Le ultime pagine, insopprimibili, ripetono con alcune variazioni quelle finali del saggio, «L'attualità di Platone», contenuto nel II volume.

Capitolo II

NOTA BIOGRAFICA

(1935)

Platone nacque in Atene nel 428 o 427 a.C. da nobile famiglia, discendente per parte di padre da re Codro e per parte di madre da Solone; Aristocle il suo nome, ma fu chiamato Platone dal maestro di ginnastica per le sue larghe spalle. Come attesta Aristotele, « da giovane familiarizzò con Cratilo », seguace di Eraclito e dei sofisti, dei quali conobbe la dottrina fors'anche dalla viva voce dei piú famosi; secondo la testimonianza di Diogene Laerzio, gli furono note fin da allora anche le dottrine eleatiche, ma l'incontro con Socrate decise della sua vita e del suo pensiero. Discepolo fedelissimo per quasi un decennio, ne assimilò l'abito dialettico e la problematica, ma soprattutto l'« uomo Socrate » lo impressionò potentemente: anche a molti anni di distanza, in quasi tutti i *Dialoghi,* giganteggia la figura del maestro.

Platone trascorse la sua giovinezza in Atene, ancora splendida, ma già irreparabilmente in declino, travagliata da rivolgimenti politici (crollo della democrazia ed oligarchia dei Trenta; ritorno degli esiliati e restaurazione democratica), logorata dagli odi di parte e dal malcostume; aveva ventidue anni quando le mura della sua città furono rase al suolo dalle truppe spartane di Lisandro, ultimo atto della disastrosa guerra del Peloponneso. Com'egli stesso scrive nella *Lettera VII,* la cui autenticità sembra ormai fuori discussione, da giovane pensava di dedicarsi alla vita politica. In-

vitato dal governo dei Trenta, tra i quali contava familiari e conoscenti, a prendere parte alla vita pubblica, non dovette attendere molto tempo per accorgersi che costoro « facevano apparire oro il governo precedente ». « Tra l'altro », egli scrive, « un giorno mandarono, insieme con altri, Socrate, un mio amico piú vecchio di me, un uomo che io non esito a dire il piú giusto del suo tempo, ad arrestare un cittadino per farlo morire, cercando in questo modo di farlo loro complice, volesse o no; ma egli non obbedí, preferendo correre qualsiasi rischio che farsi complice di empi misfatti. Io allora, vedendo tutto questo e ancora altre simili nefandezze, fui preso da sdegno e mi ritrassi dai mali di quel tempo ».

Caduto il governo dei Trenta, la restaurazione democratica invogliò di nuovo Platone a partecipare alla vita politica, ma accadde, come egli stesso scrive ancora, « che alcuni potenti intentarono un processo a quel mio amico, a Socrate, accusandolo di un delitto nefandissimo, il piú alieno dall'animo suo, lui che non aveva voluto partecipare all'empio arresto di un amico di esuli d'allora, quando essi pativano fuori della patria ».

Due volte Platone si decide per la vita politica e due volte se ne ritrae perché indegna di un uomo giusto ed onesto; in entrambe le circostanze, l'ingiustizia che maggiormente lo sdegna è quella contro Socrate, « il piú giusto »: il maestro, anche per il suo modo di essere nella vita, segna il suo destino di pensatore e uomo, ormai convinto che i politici di tutto sono capaci, anche dei delitti piú nefandi, meno che di verità e giustizia. Fallito l'uomo di Stato, nasce il teorico della giustizia e il pensatore politico dell'*Apologia,* del *Critone,* della *Repubblica,* del *Politico* e delle *Leggi,* il grande riformatore che identifica la politica con il governo dei « giusti che sanno », i Filosofi, e lo Stato con la *civitas* della giustizia, retta da chi ingiustizia non fa e non tollera.

«Vedendo questo», continua ancora Platone, «e osservando gli uomini che allora si dedicavano alla vita politica, e le leggi e i costumi, quanto piú li esaminavo ed avanzavo nell'età, tanto piú mi sembrava che fosse difficile partecipare all'amministrazione dello Stato restando onesto. Non era possibile far nulla senza amici e compagni fidati, e d'altra parte era difficile trovarne tra i cittadini di quel tempo, perché i costumi e gli usi dei nostri padri erano scomparsi dalla città, e impossibile era anche trovarne di nuovi con facilità. Le leggi e i costumi si corrompevano e si dissolvevano straordinariamente, sicché io, che una volta desideravo moltissimo di partecipare alla vita pubblica, osservando queste cose e vedendo che tutto era completamente sconvolto, finii per sbigottirmene. Continuavo, sí, ad osservare se ci potesse essere un miglioramento, e soprattutto se potesse migliorare il governo dello Stato, ma, per agire, aspettavo sempre il momento opportuno, finché alla fine m'accorsi che tutte le città erano mal governate, perché le loro leggi non potevano essere sanate senza una meravigliosa preparazione congiunta con una buona fortuna, e fui costretto a dire che solo la retta filosofia rende possibile di vedere la giustizia negli affari pubblici e in quelli privati, e a lodare solo essa. Vidi dunque che mai sarebbero cessate le sciagure delle generazioni umane, se prima al potere politico non fossero pervenuti uomini veramente e schiettamente filosofi, o i capi politici delle città non fossero divenuti, per qualche sorte divina, veri filosofi».

Dopo la morte di Socrate, il cui processo, come altri, era stato politico, gli amici e i discepoli che si consideravano in pericolo lasciarono Atene; tra costoro anche Platone, attratto da altre città per la rinomanza delle loro scuole filosofiche. Nel 399 si recò da Euclide a Megara e probabilmente visitò l'Egitto e Cirene. Dopo un breve ritorno in patria, viaggiò nell'Italia meridionale dove venne in contatto con le comunità pitagoriche specialmente di Taranto, Archita

essendo capo della scuola e signore della città. Nel 390 fu a Siracusa alla corte del tiranno Dionigi il Vecchio e vi soggiornò circa tre anni con la speranza di realizzare i suoi ideali politici con l'appoggio del pitagorico Dione, capo del partito aristocratico e cognato di Dionigi; ma il tiranno, insospettito dei progetti riformatori del filosofo, a quanto pare lo fece vendere come schiavo: l'amico Anniceride di Cirene lo riscattò.

Tornato ad Atene verso il 387, vi fondò l'*Academia,* dove per circa quarant'anni dispiegò la sua attività di maestro e scrittore. Morto nel 367 Dionigi il Vecchio e succedutogli Dionigi il Giovane, Dione invitò di nuovo Platone a Siracusa, ma anche questo secondo tentativo politico fallí e il filosofo tornò deluso nella sua patria; sfortunato ancora un terzo viaggio (361) per conciliare Dione e Dionigi: Platone corse grave pericolo, al quale sfuggí per l'intervento del governo di Taranto, capeggiato da Archita.

Tre incontri tra il filosofo e i politici, tre scontri, tre fallimenti: niente piú della verità e della giustizia insospettisce e manda in bestia i potenti, che vi leggono la loro gogna; perciò perseguitano e incatenano il giusto, a cui non resta che ritirarsi a meditare e scrivere l'elogio del filosofo che si legge nel *Teeteto.* Infatti, pare che Platone non si sia piú mischiato di faccende politiche; concentrò tutta l'attenzione nel governo della sua scuola e nella stesura delle sue ultime opere. Si dice che la morte lo abbia colto placidamente, mentre assisteva ad un banchetto nuziale, nel 347 a.C. Platone è uno dei pochissimi geni universali dell'umanità, sommo filosofo e sommo scrittore. La sua influenza, soprattutto sulla cultura, dura da quasi 24 secoli.

Di Platone possediamo piú di trenta dialoghi, sull'autenticità e la successione cronologica dei quali la critica non è ancora pervenuta a conclusioni del tutto pacifiche. Tuttavia, i criteri per stabilire l'autenticità — la tradizione e le testimonianze antiche; il contenuto dottrinale e la forma lin-

guistica — controllati criticamente l'uno con l'altro e ove concordano, possono dare e hanno dato risultati pressoché sicuri, al pari di quelli — confronto dei dialoghi, stile e forma narrativa o drammatica — per fissare il loro ordine cronologico. La critica è ormai quasi concorde nel raggrupparli nel seguente ordine di successione, quello dello svolgimento del pensiero platonico: I) *Dialoghi socratici o giovanili,* qualcuno scritto forse vivente lo stesso Socrate, nei quali manca ancora un vero pensiero personale e si espone e difende la dottrina del maestro: *Apologia, Critone, Lachete, Carmide, Eutifrone, Ione* (dubbio), *Liside.* II) *Dialoghi polemici,* dove il pensiero sofistico viene sottoposto a una serrata revisione critica sotto l'aspetto gnoseologico etico politico; in essi si delinea già la dottrina delle Idee e son molti gli indizi che Platone tra poco si ergerà arbitro tra i sofisti e Socrate: *Gorgia, Menone, Eutidemo, Cratilo, Ippia minore, Repubblica I* (sembra che, in un primo tempo, sia stato scritto come dialogo a sé, forse col titolo «Trasimaco»), *Protagora, Teeteto* (per alcuni autorevoli interpreti appartiene al quarto periodo, per altri, al terzo), *Menesseno, Ippia maggiore* (entrambi di dubbia autenticità). III) *Dialoghi della maturità,* nei quali è svolta sistematicamente la dottrina delle Idee: *Convito, Fedro, Fedone, Repubblica,* libri II-X. IV) *Dialoghi della tarda maturità,* coraggiosa e profonda revisione critica di detta dottrina, già criticata nella stessa Accademia e in altre scuole filosofiche: *Parmenide, Sofista, Politico, Filebo, Timeo, Crizia.* Opera della vecchiaia, incompiuta e forse risultante da appunti messi insieme da qualche scolaro, le *Leggi.* Molto discussa l'autenticità delle *Lettere,* ma ormai la critica è avviata a una soluzione positiva, almeno per alcune di esse. Dubbia l'autenticità dell'*Alcibiade I, Clitofonte, Epinomide*; sicuramente spuri, *Alcibiade II, Ipparco, Amanti, Teagete, Minosse.*

Capitolo III

EPITOME DELLA «RICERCA» PLATONICA

(1935)

1. — *Socrate «uomo» come «personaggio» dei «Dialoghi».*

Ogni filosofia, è stato detto, un'autobiografia «ragionata»; quella di Platone, anche una biografia: interpretazione dell'uomo-Socrate, il personaggio «dicitore» della filosofia platonica, ma essa perenne approfondimento del problema che fu sempre, per il discepolo, la personalità dell'eccezionale maestro.

Socrate visse e morí testimoniando di «qualcosa» che portava dentro di sé. Che cosa? Platone meditò su questo problema tutta la vita: i *Dialoghi* sono la risposta, l'interpretazione delle azioni di Socrate e dei fatti occorsegli, «storia» sublime di una «cronaca» spesso apparentemente mediocre. Socrate, non un personaggio da narrare con precisione, bensí un enigma profondo di cui andava svelata la verità. Fatti gesti parole non valevano solo per quel che manifestavano, ma soprattutto per quanto nascondevano, per i valori profondi da cui zampillavano. Platone vi volle leggere dentro e la sua lettura, ancora oggi, significa Socrate e Platone insieme: una filosofia che nasce dalla meditazione sulla vita di un uomo che era «qualcuno» perché agiva in nome di «qualcosa». Le visibili azioni di Socrate, e le sue parole, poggiavano su un fondamento spirituale invisibile: sondarlo e possibilmente svelarlo era rendere manifesto il senso della vita, in quanto era sondare e svelare i valori se-

condo i quali il maestro aveva pensato, parlato, agito; era porsi il problema dell'*esistenza* nella sua integralità. Cosí Socrate è l'uomo «di carne e di ossa» portatore dell'eterno, per l'appunto il «personaggio» dei *Dialoghi*; l'incarnazione dell'Idea, il valore invisibile, che si fa «vedere» nei fatti e nelle parole, entra nel mondo, si comunica e si espande. Socrate è l'immagine vivente della filosofia platonica senza cessare di essere Socrate, perché è sempre il maestro l'argomento della meditazione del discepolo, che sonda e «spiega», eternandola in un sistema di pensiero, la vita alla buona di questo saggio che non ha scritto niente e diceva di «non sapere».

Per apprezzare la platonica «storia» di Socrate basta tener presente la «cronaca» dei *Detti memorabili* di Senofonte, dove Socrate è quello visibile e non l'altro, quello nascosto, dalla cui segretezza scaturisce la potenza della sua suggestione; confrontarla ancora con il Socrate delle *Nuvole* di Aristofane, dove il filosofo è il personaggio che non incarna ed esprime alcunché. Un'interpretazione anche quella di Aristofane, ma inversa alla platonica: Platone legge nella vita del maestro piú di quanto non traspaia e appaia; Aristofane, molto meno, anzi quasi niente e perciò gesti e parole a lui si presentano vuoti: ciarlataneria, sofisticheria, presunzione, assurdità. In Platone, Socrate significa ed esprime valori eterni, la verità; in Aristofane solo retorica e menzogna; per il primo, Socrate — la sua vita — è il presentimento di un mondo invisibile; per il secondo, l'esempio di un uomo perduto nel vuoto dei sofismi e gonfiato da parole inconcludenti e nocive. La «virtú» di Socrate, per Platone, rimane inesplicabile senza l'esistenza di un «altro mondo» e l'immortalità dell'anima: impossibile quella morte se l'anima non fosse immortale; di questa esperienza il *Fedone* dà le prove oggettive. Aristofane definisce Socrate «come» un sofista; Platone «in confronto» con i sofisti: la vita di chi vive nella verità a confronto con quella che non ha verità;

la prima s'approfondisce per captare in ogni suo atto il valore che manifesta e nasconde; l'altra basta descriverla: è i suoi stessi fatti come sono accaduti.

2. — *Il «concetto» di Socrate e il problema di Platone.*

Socrate scopre il concetto e ne rivendica l'universalità; applica il metodo dell'induzione, ma senza approfondire se e fino a che punto dall'esperienza di casi particolari si possa indurre l'universale. La filosofia di Platone comincia precisamente come *ricerca dell'origine dei concetti* o del *principio del conoscere,* ma la soluzione di questo problema, nato nell'ambito della filosofia socratica, comporta un'estensione dell'indagine oltre i confini dell'etica, limite della speculazione di Socrate. Il problema dell'origine dei concetti ripropone dentro la logica e l'etica i problemi dell'ontologia e della metafisica, posti dalla scuola eleatica e messi da parte dall'umanesimo sofistico-socratico.

Che è sapere? Sistema di concetti aveva detto Socrate; e il concetto si scopre attraverso il ragionamento induttivo. Platone, oltre a rilevare l'incompiutezza del metodo socratico, mancante del procedimento della deduzione, si avvede, a ciò spinto anche dallo studio delle matematiche, le cui verità oggettivamente valide non sono indotte dall'esperienza, che la percezione sensoriale non può da sola originare il concetto: l'universale non è inducibile dal particolare e non è neppure una formazione mentale. Di qui, nuovi problemi: *a*) quali le condizioni del sapere oggettivo? *b*) Il vero il bene il bello sono solo oggetti mentali, o hanno anche un loro essere? *c*) In questo secondo caso, come si spiega l'origine *del* concetto *dall'*Intelligibile in sé? *d*) Al culmine dell'umano conoscere, l'ordine oggettivo mentale adegua l'ordine oggettivo ontologico e metafisico, oppure è sempre una forma inadeguata di sapere rispetto alla Verità in sé della quale partecipa?

3. — *Le Idee.*

L'esperienza ci attesta che ogni cosa, oltre alle qualità particolari mutevoli e contingenti, ha un'*essenza* per cui è quello che è, comune a tutte le cose della stessa specie. Dunque le essenze non sono solo concetti, entità logiche, ma hanno anche una loro oggettività nelle cose stesse; non formano soltanto un sistema *logico,* ma anche un ordine *ontologico* di entità reali.

Nasce un nuovo problema all'interno di quello dell'origine dei concetti: «quale l'origine delle essenze delle cose?». Nessuna cosa buona è il Bene: ogni cosa buona è tale per il Bene, ma né una né insieme sono il Bene, il quale trascende ogni cosa buona e il concetto stesso di bene presente alla mente; consegue che il Bene, il Vero, il Bello ecc. sono Essenze in sé trascendenti, sorgente dei nostri concetti e di quanto d'intelligibile è nelle cose: l'ordine del pensiero e quello delle cose è una loro immagine, un riflesso. Dunque, vi è una realtà diversa da quella mentale e dalla sensibile, al di là dei sensi e del pensiero, cioè *il Mondo delle Idee* o *Essenze ideali, universali incorporee immutabili eterne.* L'*Essere è l'Idea,* questa la grande tesi ontologico-metafisica di Platone e del platonismo: ciò che non è Idea *è per* l'Idea; ciò che non è Idea *è solo* in quanto ne *partecipa.*

Sul fondamento del Mondo delle Idee Platone discute, approfondisce e risolve tutti i problemi: dell'origine dei concetti, della virtú, del mondo fisico (gnoseologia, etica, cosmologia); di *chi è* l'uomo, che valore e senso hanno la sua esistenza nel mondo, quale la sua destinazione: la metafisica precede e fonda ogni ricerca. Platone cosí inserisce nella speculazione gnoseologico-etica di Socrate quella presocratica ontologico-cosmologica e ripropone il problema dell'origine del mondo. Infatti si assume, senza opporle, le due posizioni dell'eleatismo e dell'eraclitismo: c'è un Cosmo, quello delle Idee o *noetico,* che ha i caratteri dell'eternità, del-

l'immutabilità e dell'universalità proprii dell'Essere parmenideo, e c'è un mondo che ha quelli proprii del divenire eracliteo, il nostro, che non va negato, come nell'eleatismo, ma compreso; anzi è compito della filosofia chiarire e approfondire i problemi del cosmo sensibile, di cui uno, il principale, è l'uomo.

4. — *I gradi della conoscenza o l'ascensione dialettica.*

Il primo è la *congettura* o conoscenza per *immagini* (εἰκασία); il secondo, la *credenza* (πίστις), due gradi della *conoscenza sensoriale,* dell'αἴσθησις, o della *opinione* (δόξα) che ha per oggetto il mondo del divenire; gradi inferiori, che ancora non sono scienza, che è dell'universale e non del particolare o dell'opinabile. Ma già l'anima intravvede oscuramente la verità e questo presentimento la spinge a oltrepassare il sensibile. Inappagamento e inquietudine fecondissimi: l'intravvedere stimola la mente all'ascesa fino al «vedere». Anima ansiosa d'ascendere è quella del *filosofo,* ché filosofia significa «amore della sapienza», «follia» (μανία) della verità.

Scienza intermedia tra la δόξα e la νόησις (intelligenza intuitiva) è la διάνοια, ragionamento o pensiero «discorsivo» proprio della *conoscenza matematica,* terzo grado della dialettica, ma che non è ancora l'«intellezione» pura, costitutiva dell'ἐπιστήμη, il sapere vero e proprio. È anch'essa, come la filosofia, scienza delle essenze in universale, ma, costretta a servirsi sempre di figure visibili, resta inferiore alla *conoscenza filosofica* o delle Idee — anche se mai piena e perfetta fino a quando l'anima è unita a un corpo — ultima tappa dell'*ascensione dialettica.*

Due punti vanno precisati: *a*) la conoscenza discorsiva è preceduta e condizionata dalla conoscenza intuitiva, primaria, anche se nel processo del conoscere essa si manifesta per ultima: l'*intuizione delle Idee è originaria* ed è essa che

rende possibile il procedimento discorsivo e non viceversa; ma dove come quando l'anima ha l'intuito delle Idee? *b*) L'***intuizione intellettiva dell'essere è oggettiva***; cioè: l'intùito non fa essere la verità intuìta, ma quest'ultima, suo oggetto trascendente, fa essere l'intùito, illumina la mente e fa che intuisca la verità, la quale, dunque, è universale ed eterna, conferisce validità oggettiva al pensiero e ai concetti.

5. — *La conoscenza è reminiscenza.*

Come abbiamo detto, l'anima non « pone » o « crea » la verità, ma la *scopre* in sé preesistente: *la conoscenza concettuale è innata,* né l'uomo potrebbe conoscere le essenze, se tale conoscenza non fosse già in lui. Egli ha nel fondo della sua anima come un tesoro nascosto da disseppellire tramite lo stimolo delle cose sensibili — le cose belle, per esempio, non sono il Bello, ma contribuiscono a svegliare nell'anima l'intuizione primitiva della Bellezza —: la *conoscenza è ricordo* (ἀνάμνησις); l'esperienza esterna, solo un'*occasione* per farle ricordare la verità che è già in essa. Se filosofa, basta che ne baleni l'indizio, perché essa volga le spalle al sensibile e con l'occhio dell'intelletto cerchi la luce dell'Intelligibile.

La sensazione per Platone ha un valore *strumentale*: suggerisce, sveglia l'Idea a chi sa acquistare coscienza del richiamo dell'Essere, di cui le cose son copie; è il primo momento della dialettica: non conclusione, ma inizio della conoscenza. Al contrario, per i sofisti la sensazione basta a se stessa nella sua veridicità momentanea. Essi ne fanno la prigione dell'uomo, non un *segno* del metasensibile. D'altra parte, la scienza concettuale, a noi propria, non è la Scienza in sé, ma solo un riflesso, una copia imperfetta: l'uomo *tende* alla Scienza in sé (il « Cosmo intelligibile » o delle Idee), ma senza mai riescire a possederla pienamente.

Nuove questioni a questo punto pone il problema del

conoscere: 1) Come l'anima si trova in possesso della conoscenza delle Idee? 2) Perché il mondo sensibile sveglia il sapere in essa innato e dimenticato? Per rispondere a queste domande Platone riprende, con il concorso di credenze misteriche orfico-pitagoriche, i problemi metafisici dell'origine e dell'essenza dell'anima e dell'origine e della formazione del mondo sensibile.

6. — *L'anima.*

Per Platone, infatti, come per gli Orfici, l'*anima intellettiva* è un'entità assolutamente semplice, appartenente originariamente al mondo intelligibile, dal quale — per necessità naturale, o per espiare una colpa — cadde in un corpo, suo carcere o tomba. La parte immortale dell'anima umana è formata dal Demiurgo o Artefice divino con la mescolanza degli stessi elementi di cui è composta l'Anima del mondo.

Prima di venire ad abitare in un corpo, le anime « vedono », chi piú e chi meno, il Mondo delle Idee acquistandone conoscenza per intuizione intellettiva; con la caduta nel mondo visibile, rivestono spoglie mortali a cui, per il corso terreno della vita, restano legate. Il corpo ha anch'esso una sua *anima irrazionale,* distinta in: *irascibile,* impulsiva e sdegnosa, e *concupiscibile,* volta a desideri volgari. L'anima, caduta dal mondo invisibile nel corpo, contaminata e turbata dall'elemento irrazionale, dimentica la conoscenza delle Idee, erra nel giudizio, attratta e sopraffatta dal sensibile. Se l'anima intellettiva riesce a frenare le altre due, può a poco a poco *purificarsi* del sensibile (l'*ascesi conoscitiva* è, contemporaneamente, *perfezionamento morale*) e tornare pura. Infrenata, l'anima irrazionale è un momento positivo dell'ascensione dialettica: attraverso le immagini sensibili risveglia la sopita intuizione innata delle Idee e fa che l'uomo sia amante della sapienza (« filosofo »). Cosí Pla-

tone dà al mito orfico-pitagorico della preesistenza delle anime un senso metafisico-gnoseologico-morale.

Se l'anima preesiste alla sua unione col corpo, consegue che sopravvive alla morte di esso, in quanto la preesistenza prova che il corpo non è indispensabile alla sua esistenza; dunque la preesistenza dell'anima implica la sua immortalità e integra le altre prove: dei contrari — il contrario genera il contrario: dalla vita viene la morte, dalla morte, la vita —; della somiglianza: l'anima, semplice per natura, è somigliante all'Idea; l'Idea è incorruttibile e immutabile; dunque anche l'anima è incorruttibile e immutabile. In breve, all'anima è essenziale la vita e pertanto essa esclude il suo opposto, la morte (*Fedone*).

L'immortalità di cui parla Platone non è quella dell'anima personale. Le anime sono enti eterni, demoni, tanti e non piú: per una necessità di ordine cosmico dal mondo delle Idee cadono in un corpo e ritornano all'Ade dopo una permanenza in terra piú o meno lunga (metempsicosi); e il ciclo si ripete per l'eternità. La parte immortale dell'anima, che vive in ogni uomo, non è la *mia* o la *tua*, è un'entità impersonale. L' inquietudine perenne che spinge l'anima alla verità è personificata in Eros ([1]).

7. — *Origine e formazione del cosmo sensibile.*

Se con l'astrazione spogliamo gli oggetti sensibili da ciò che li individua e dalla forma o riflesso ideale per cui ognuno di essi è quello che è, resta la *materia informe, sostrato* del mondo fisico, la Necessità, il Non-essere (la χώρα, come dice Platone nel *Timeo*), l'opposto dell'Essere o Mondo delle Idee. La materia esiste *ab aeterno*; l'Artefice Divino o

(1) L'ascensione al Bello ha il suo parallelo nell'ascensione al Bene della *Repubblica*: l'ascensione del *Convito* è la *forma estetica* della dialettica platonica; quella della *Repubblica*, la *forma morale* e l'altra del *Sofista* la *forma ontologico-metafisica*.

Demiurgo se la trova davanti ribelle a farsi informare, sorda alla sua azione, quando vuole ordinare il mondo sensibile ad imitazione di quello delle Idee; egli dà allo spazio informe le forme, cioè rende partecipe il sostrato dell'ordine e della forma ideali. Foggiato il *corpo del mondo,* v'infonde l'*Anima,* forza vitale e cosciente, che vivifica e governa la materia. Cosí il Demiurgo «fabbrica» il nostro mondo, il migliore dei mondi possibili, immagine del Modello, risultante di razionalità e irrazionalità, di elementi ideali e di elementi materiali, di essere e non-essere. Pertanto gli enti sensibili, secondo la specie cui appartengono, hanno un'essenza, riflesso dell'unica Idea corrispondente alla loro specie. Non hanno la perfezione dell'Idea (la materia è principio d'imperfezione e resiste sempre alla forma), né il suo essere; sono solo un suo *riflesso,* una *copia,* una proiezione nello spazio, nella materia non piú informe; sono il «non-essere», non nel senso che non sono, ma nell'altro che non sono l'Essere.

L'anima, in contatto con le cose per mezzo dei sensi, vi legge il riflesso ideale e si ricorda delle Idee, la cui conoscenza aveva acquistato prima di cadere in un corpo. Il sensibile contribuisce a trarre dall'oblio l'intuizione primitiva, inizio dell'ascesi dialettica, come la fotografia di un amico, conosciuto tanti anni addietro e la cui immagine è ormai cancellata, serve a svegliare il ricordo di una conoscenza di cui si era perduta la memoria e che si credeva di non possedere.

Riassumiamo: 1) vi è un Mondo intelligibile o Mondo delle Idee; 2) le Idee sono i principî metafisici dell'universo fisico, ma da esso «separate», trascendenti; 3) a somiglianza delle Idee il Demiurgo ordina il mondo sensibile proiettando le forme ideali nella preesistente e increata materia informe, nello spazio vuoto; 4) le anime, prima di scendere nel corpo, abitavano nell'Iperuranio, del quale perciò posseggono una conoscenza originaria, prima dimenticata e

poi ricordata a contatto con il sensibile, fatto a somiglianza del mondo delle Idee; 5) esistono dunque due mondi, uno invisibile dell'Essere e l'altro visibile del divenire. «La vera conoscenza, quella concettuale, com'era cercata da Socrate, si riferisce al mondo delle idee, che possiede il valore dell'Essere eleatico; la conoscenza relativa, desunta dalla percezione come era concepita da Protagora, si riferisce al mondo dei corpi, che possiede soltanto un'esistenza e un valore relativi, come il divenire eracliteo» (Windelband).

8. — *L'etica e la politica.*

L'anima, prigioniera del corpo, nel mondo sensibile è peregrina in cerca di un bene perduto. In questa ricerca indomabile le cose le sono di aiuto — per il tralucere in esse delle Forme ideali — e insieme di ostacolo per l'attrazione che esercitano tramite i sensi: la distraggono dal suo fine ultimo che non è «questo» mondo. Ora, se il corpo è l'ostacolo maggiore al possesso del bene, è chiaro che piú l'anima intellettiva concede al senso, piú si arrende alle seduzioni del sensibile e maggiormente ricopre quel patrimonio nascosto che deve scoprire e la cui scoperta è la premessa essenziale per l'attuazione del suo destino ultraterreno; se cede agli impulsi ciechi, si lega alla materia, rinsalda le catene, si condanna al carcere perpetuo. Bisogna che l'anima conosca se stessa, sappia di esser fatta per contemplare la verità; da questa consapevolezza riceverà lo stimolo per purificarsi, disciplinare le passioni, concentrarsi intera nella dialettica. Entità spirituale, deve vivere spiritualmente, cioè, per un greco come Platone, intellettualmente: vita morale è esercizio intellettuale verso la pura *contemplazione* delle Idee.

L'anima intellettiva nel mondo è forestiera e come tale deve vivervi; prendersene pensiero al pari di una cosa di altri, come dell'albergo i viandanti, dirà Epitteto. Il filosofo, pertanto, pur costretto a vivere in terra e in compagnia del

corpo, è portato ad adeguare la sua vita all'intelletto contemplante; vivendo nella contemplazione, non rinunzia alla vita, ma trionfa della morte; chi vive intellettivamente non sacrifica niente che valga, anzi arricchisce se stesso. L'iniziazione alla filosofia è progressiva conquista della libertà dello spirito dal corpo, è farci padroni di noi stessi. L'esistenza vera, non la mondana, sempre soggetta alla schiavitú dei sensi e al variare delle vicende esterne, ma quella che comincia dopo la morte del corpo, scarcerazione dell'anima dalla prigione e ritorno alla sua vera patria. *Filosofare è morire* e la filosofia è anticipazione dell'« ora » e dell'esistenza celeste, è *contemplazione della morte*. L'anima, prigioniera dei sensi, dimentica le Idee; sciolta da essi, pura, oblia le illusioni del mondo. Il filosofo, che sa tutto questo, non teme la morte, perché l'istante in cui l'anima si svincola dal corpo, è quello della salute. Questa suprema fede è il centro irradiante della morale platonica; il discepolo la vide brillare sul volto di Socrate nell'ora della morte, di « quella » morte indimenticata che, per essere spiegata, esige la filosofia dell'« altro » mondo, quello della Verità. Nel crepuscolo dei sensi si schiude l'alba senza tramonto.

È questa l'etica di Platone concordante con il suo sistema, orientato alla trascendenza e profondamente animato da spirito religioso e ascetico; ma di essa è un'integrazione l'altra, piú umana e mondana, l'ideale pedagogico, delineato nella *Repubblica*. Fine della vita è la realizzazione di un bene spirituale, ma gli uomini hanno un corpo e devono pur vivere tra le apparenze del mondo sensibile; dunque è necessario per il meglio avere una regola di vita, valida *fino a quando* siamo peregrini in questa terra, con la quale disciplinare il corpo, in modo da volgere al bene quello che è male.

Il mondo sensibile, in quanto ha di essere e ordine, è un riflesso di quello ideale; il corpo, se ben disciplinato, può essere un collaboratore e non un nemico dell'anima in-

tellettiva, lo strumento della nostra perfezione. Piú esso è debole e piú gli stimoli dei sensi son forti: meglio dunque irrobustirlo con la *ginnastica,* in modo che sia armonico e bello, anch'esso immagine della bellezza ideale. Ma l'educazione vera è quella dell'anima, culminante nella *dialettica*; solo essa fa gli uomini sapienti: le due forme educative fanno che in un corpo «bello» sia un'anima «bella». Educare il corpo è frenare i suoi impulsi irascibili e concupiscibili, cioè moderare l'audacia temeraria e gli appetiti dell'anima irrazionale, in modo che diventi *forte e temperante,* ma è sempre l'anima intellettiva, il cui oggetto è la verità, che attua queste virtú; essa è *sapiente,* libera dalle seduzioni dei sensi e padrona di se stessa. Quando l'uomo è sapiente e per conseguenza forte e temperante, vive come è *giusto* che viva e attua la quarta virtú: la giustizia. *Fortezza, temperanza e giustizia* e, al disopra di tutte e di tutte fondamento, la *sapienza* o la contemplazione delle Idee.

Il carattere ascetico, ma non negativo del mondo, dell'etica platonica informa anche il suo pensiero politico. L'uomo ha la tendenza naturale ad associarsi perché da solo non può realizzare il suo bene; l'organizzazione sociale capace di assicurare la giustizia è lo Stato, che è come un uomo in grande, come questo risultante di parti ciascuna avente una funzione propria, affinché si realizzi il giusto. Il concetto platonico di Stato è *organico,* come il socratico, in opposizione a quello individualistico dei sofisti; organicità realizzabile solo se gli interessi individuali e la legge coincidono: in questa coincidenza è possibile l'unità delle classi e la libertà dello Stato e dei cittadini.

Tre le classi che lo compongono, corrispondenti alle tre parti dell'anima umana: alla concupiscibile corrisponde la classe dei *produttori* (artigiani, agricoltori, mercanti, ecc.), dedita al guadagno; alla irascibile, la classe dei *guerrieri,* spericolati e audaci; alla intellettiva, la classe dei *governanti* o *sapienti.* Ora, affinché si realizzi la giustizia, è necessario

che ognuna delle tre classi esplichi la propria funzione in modo da attuare l'*unità* dello Stato, che per Platone è sempre la *polis*, in cui le parti non agiscono ciascuna per proprio conto, ma tutte in vista dello stesso ed *unico* fine, il quale si può raggiungere a patto che nello Stato — come nell'individuo, dove deve comandare la parte intellettiva dell'anima e le altre due ubbidire e collaborare all'attuazione dello scopo che l'intelletto si prefigge raggiungere — comandi la classe dei *sapienti*, l'unica che conosca la verità e il bene e le altre due, infrenate da questa, collaborino perché lo Stato stesso possa assolvere il suo compito, che è quello di realizzare la giustizia. In tal modo la classe dei produttori, guidata dalla saggezza dei sapienti o reggitori, diventa *temperante*; la classe dei guerrieri *forte*; come risultante, lo Stato è *giusto*. Aspirare a realizzare questo ideale di giustizia deve essere la norma e il fine della politica. Come nel singolo, le tre virtú si attuano per la *sapienza* dei governanti: solo essa è la madre di tutte le virtú. Ma pochi i sapienti — in questo senso Platone dice che devono governare i filosofi —; dunque, pochi i nati per governare: il suo Stato è schiettamente aristocratico.

L'essenza di questa dottrina politica è etica e religiosa: la perfezione morale consiste nell'armonico sviluppo dell'anima concupiscibile irascibile intellettiva, e lo Stato esplica il suo compito quando favorisce in ogni singolo la realizzazione di questo scopo. Perciò è necessario che esso abbia una forte autorità, senza pur essere un «istituto di coercizione»; l'obbedienza che reclama, la esige per il bene di tutti. Infatti, senza il freno e la buona guida dei governanti, la classe dei produttori diventa ingorda di guadagno e per conseguenza intemperante, ingiusta e infelice; la classe dei guerrieri temeraria, violenta; mancando all'una e all'altra la razionalità, cadono sotto il dominio delle passioni istintive e irrazionali. Con ciò Platone vuol provare che l'attività e la potenza economiche come quelle militari non hanno una moralità

intrinseca, la quale viene a esse da quell'ideale giustizia, a cui si deve ispirare l'azione del politico. Pertanto, se la classe dei produttori è temperante e quella dei guerrieri coraggiosa, entrambe devono questi *beni* alla sapienza dei governanti. Tra sudditi e Stato corre un'*obbligazione morale* che si risolve nella libertà dello Stato, cioè di tutti.

Se si pensa che secondo la dottrina della metempsicosi accettata da Platone, coloro i quali, nel periodo in cui la loro anima permane in unione col corpo, hanno concesso troppo ai piaceri sensibili e agli inganni dei sensi, non possono dopo la morte tornare abitatori del mondo delle Idee, ma son costretti a emigrare in altri corpi fino a quando non si siano del tutto purificati, appare evidente come il suo Stato abbia anche un fine religioso, quello di concorrere alla salvezza delle anime dei singoli componenti. Esso è come un'immagine terrena della *civitas* ideale, una preparazione al regno dei beati, un anticipo della beatitudine celeste; e il governante, un demiurgo, che organizza, secondo il Modello ideale, la società umana, in modo che essa consideri come strumentali i beni mondani e fine supremo la contemplazione del Bene in sé ([1]). Lo Stato mira dunque a realizzare fini che lo trascendono: comanda — e solo ciò gliene dà il diritto — in nome di valori superstorici e supersociali, ai quali lo spinge Eros filosofo. Istituzione religiosa in

(1) Sono in errore quanti, sulla base di alcuni testi della *Repubblica* (abolizione della proprietà privata per i governanti e i guerrieri, comunanza delle donne), hanno ritenuto Platone un precursore del socialismo o del comunismo. L'eguaglianza socialista ha uno scopo economico: permettere che tutti fruiscano dei beni terreni, dato che il benessere terrestre è il maggiore dei beni; l'eguaglianza platonica si fonda invece sul principio della rinunzia, o almeno del non attaccamento, ai beni mondani puramente strumentali. Per il socialismo il principio della comunità dei beni si fonda su una supervalutazione delle ricchezze terrene e sul presupposto materialistico che la prosperità economica sia il coefficiente massimo della felicità degli uomini; per Platone, invece, il principio della proprietà comune affonda le sue radici nella svalutazione dei possessi terreni e nel presupposto che l'attaccamento alle ricchezze sia il maggiore ostacolo alla perfezione morale dell'individuo e dunque causa d'infelicità e perdizione. In altri termini, l'eguaglianza platonica ha un fondamento spiritualistico, morale e religioso, e non materialistico, economico: Platone guarda alle Idee vera patria dell'uomo, il socialismo alla terra, dove l'uomo compie il suo destino.

veste laica, ideata in tempi di delusioni politiche personali, di decadenza della Grecia e sotto l'influenza della religione misterica orfico-pitagorica; e la *Repubblica* si chiude col mito di Er e la visione delle ricompense e dei castighi che spettano agli uomini dopo la morte, secondo che in vita siano stati buoni o cattivi. La *civitas hominis* dei sofisti è sostituita dalla *Città ideale,* a cui gli uomini aspirano come al loro supremo compimento.

9. — *L'estetica.*

Strettamente legato al problema etico-politico, quello dell'arte.

L'arte è un grado dell'ascesi dialettica, o ne è un ostacolo? Per rispondere a questa domanda il filosofo indaga sulla natura dell'arte e trova che essa è ordinata ai sensi e *imitazione* del mondo sensibile — il letto dipinto è imitazione dei letti sensibili —; ma il sensibile è un'apparenza dell'essere e i sensi son organi dell'opinione e non della verità; dunque, l'arte è tutta calata nella natura corporea. Inoltre: se è imitazione del mondo sensibile, imitazione di quello ideale, l'arte è *imitazione di seconda mano* ed è terza a cominciare dall'Essere; per giunta non imita gli oggetti come sono, ma come appaiono. Se imitazione del sensibile, facoltà dell'arte sono i sensi, e l'artista foggia le sue favole sulle sensazioni ingannevoli: l'opera d'arte è distante dalla verità, s'indirizza all'anima irrazionale, l'alimenta a discapito di quella intellettiva ed è di ostacolo all'ascesi morale. L'arte è dunque una minaccia per l'unità e l'armonia delle classi e il compito educativo che lo Stato si prefigge: poeti e artisti nella repubblica platonica non possono trovar posto, tranne che non si dimostri che l'arte, oltre a essere piacevole, è anche moralmente educativa. Platone non la condanna senza appello; le dà l'ostracismo fino a quando essa s'indirizza alla parte irrazionale dell'uomo, pronto ad accoglierla nella sua Città, se

si presenta come collaboratrice e non nemica dell'ordine sociale; e ciò fa pensare che la condanna non sia dell'arte, ma di quella che tale non è, preoccupata soltanto di assecondare il cattivo gusto delle masse per un successo momentaneo. Solo gli inni agli dèi e agli eroi devono essere accolti nello Stato per il loro contenuto religioso e morale. L'arte, insomma, non è educativa, non è un grado dell'ascensione dialettica: è sensazione, copia e non trasfigurazione del sensibile.

La condanna dell'arte si legge nella *Repubblica,* e perciò è legata alla concezione politica di Platone; ma la posizione della *Repubblica* è polemica, cioè contro artisti e poeti corresponsabili della corruzione dell'Atene demagogica; del resto, la polemica tra poeti e filosofi è antica e Platone, che l'eredita, vi porta il suo contributo. In altri Dialoghi, soprattutto nel *Convito* e nel *Fedro,* egli riconosce il valore teoretico dell'arte e la sua intrinseca finalità educativa; anzi nel *Fedro* afferma che, di tutti i valori ideali, solo la Bellezza si manifesta sensibilmente, è «luminosa» attraverso il sensibile.

Anche questa breve epitome è sufficiente per mostrare come la filosofia di Platone sia una grandiosa concezione etico-religiosa del cosmo umano e naturale, la piú profonda e ricca di suggestioni che ci ha lasciato il pensiero pagano, con intuizioni che fanno del filosofo greco quasi un precursore del Cristianesimo. Essa, nel complesso dei suoi elementi intellettivi morali e mistici, è il viaggio dell'anima dal mondo dei sensi al regno beatifico dell'Intelligibile, quasi, da un lato, il libro sacro del paganesimo e dall'altro, per la sua potenza artistica, la *Divina Commedia* della letteratura greca.

Parte Prima

IL PROBLEMA ANTROPOLOGICO E IL DIVINO

Capitolo I

L'IMMORTALITÀ DELL'ANIMA

A) IL PROBLEMA DELL'IMMORTALITÀ (1934)

1. — *Il problema dell'immortalità dell'anima e la metempsicosi prima di Platone.*

« Spettri insensibili », « inani ombre », le anime per Omero; per quanto hanno operato in terra non ricevono conforto né mercede dopo la morte: grama l'esistenza nell'oltretomba, doloroso ricordo di una vita spenta per sempre senza speranza. Indarno Ulisse tenta confortare Achille chiamandolo felice: onorato da vivo come un dio e ora re della morte gente; l'eroe accorato lo dissuade:

> Invano t'affatichi a consolarmi
> Della mia sorte: ché piú caro avrei
> Il servir da bifolco a chi non abbia
> Pur da sfamarmi, che regnar nell'ombre [1].

Ma il conforto che non assicura la religione, lo dà la πόλις almeno all'uomo πολιτικός: egli s' immortala nel ricordo dei posteri. Nel mondo classico greco-romano l'uomo realizza la sua pienezza di vita nello Stato, la *civitas hominis*: nella vita civile si forma la sua personalità e si realizzano le sue possibilità. Sui campi di battaglia dà le prove del suo coraggio e valore; del suo talento politico nel-

(1) *Odissea*, l. XI, 448 sgg., trad. di P. Maspero.

l'esercitare magistrature e leggi per la sua patria; del suo genio artistico nel glorificare gli eroi nazionali ecc.: nella πόλις è felice fino alla vecchiaia, quando ancora può esser utile con la parola, il consiglio e l'esempio; dopo la morte, immortale nella memoria che lascia di sé. Dunque, immortalità storica o immortalamento nella storia, delle opere non degli individui; e il tempo lavora inesorabile alla cernita: i molti passano senza lasciar traccia; i pochi vivono nelle opere e il loro ricordo corre con il tempo, ma il tempo stesso lo logora tranne per i pochissimi che vincono i secoli. Questa immortalità la patria assicura ai suoi figli:

> E tu onore di pianto, Ettore, avrai
> Ove sia sacro e lacrimato il sangue
> Per la patria versato e fin che il sole
> Risplenderà sulle sciagure umane (2).

La *civitas Dei*, che sposta la pienezza della vita dalla terra al cielo, è schiettamente cristiana; tentativi simili nel mondo greco offrono il fianco alla caricatura (3): solo un pazzo rinunzia alla vita pubblica, anticipa la vita inane dell'anima-ombra dopo la morte.

Ma per le classi dei servi, degli oppressi e sofferenti, di quanti non hanno talento per operare cose memorabili, la gran maggioranza, la *polis* non prometteva alcuna immortalità, né ricompense la religione ufficiale: pene e dolori, una vita di duro lavoro e di sofferenza in silenzio, calano nella tomba, nel nulla. A che serve per tanti uomini la vita? I potenti, temuti e onorati, se la godono, e morti vivono immortali nel ricordo dei cittadini; ma i miseri e i reietti, respinti dalla storia e spazzati dalle fredde ali del tempo, con quale occhio devono guardare la vita e la morte? Dalla pro-

(2) Foscolo, *Sepolcri*, vv. 292-295.

(3) Così Feidippide nelle *Nuvole* di Aristofane: Εἰσὶν δέ τινες ... αἰβοῖ, πονηροί γ', οἶδα. τοὺς ἀλαζόνας — τοὺς ὠχριῶντας, τοὺς ἀνυποδήτους λέγεις (vv. 99 e 102-103); così Gorgia chiude l'elogio degli Ateniesi morti in guerra: τοιγαροῦν αὐτῶν ἀποθανόντων ὁ πόθος οὐ συναπέθανεν, ἀλλ' ἀθάνατος οὐκ ἐν ἀθανάτοις σώμασι ζῇ οὐ ζώντων (fr. 6, Diels).

fonda esigenza di liberazione dalla vita presente e di una promessa di giustizia e pace in una vita futura, nasce in Grecia una religione nuova, diversa da quella ufficiale, detta religione dei misteri ([4]), nata appunto tra le classi diseredate.

Come è stato osservato ([5]), i misteri hanno umile origine, dai culti agrari. Ogni anno la natura muore e rinasce: alla primavera, la vita, segue l'inverno, la morte, da cui di nuovo la vita; dunque una forza vitale nasce e muore in un processo continuo e alterno. Questa forza è deificata: unica e immortale, si manifesta in molteplici vite e scompare per sempre rinascere, occultamento (ἀφανισμός) e resurrezione (ἐπιφάνεια) di un'unica divinità. Da questa religione agraria nascono i primi riti magici e orgiastici con i quali si cerca di affrettare la rinascita della vita e si propizia il dio occulto, perché rinascendo sia fecondo ([6]); di qui le escatologie e le soteriologie misteriche: «la prima oscura radice dei concetti dell'unità e circolazione della vita, dell'immanenza di uno stesso principio divino (τὸ θεῖον) in tutti gli esseri viventi, della parentela che perciò tutti quanti li lega, della partecipazione dell'uomo a tale principio divino e della sua unione e immedesimazione con esso, è in queste credenze e in questi riti dei culti agrari» ([7]). In essi infatti troviamo in germe le note essenziali della esperienza religiosa dei misteri posteriori: unità e immanenza della divinità; immedesimazione dell'uomo con essa; speranza dell'immortalità.

---

(4) «On sait ce qu'était dans l'*Odyssée* la condition des morts. Même chez Hésiode, les Iles fortunées ne semblent s'ouvrir qu'aux héros épiques. Mais pour la foule des pauvres âmes que la mort précipite chaque jour dans l'Érèbe, quelle destinée les attend? La religion publique ne répondait rien, ou peu de chose. Le culte traditionnel des morts impliquait une sorte de vie obscure et misérable dans le tombeau: rien n'y parlait clairement d'une apothéose, désirée cependant par l'humanité» (CROISET, *Histoire de la littérature grecque*, vol. II, p. 452, Paris, 1898).

(5) R. PETTAZZONI, *La religione della Grecia antica*, Bologna, 1921; *I Misteri*, Bologna, 1924.

(6) Per questi riti cfr. PETTAZZONI, *I Misteri*, cit., *passim*.

(7) R. MONDOLFO, *Nota sopra la religione greca*, in ZELLER, *La filosofia dei Greci* ecc., vol. I, p. 144, Firenze, 1932.

Un passo avanti, quando l'immedesimazione collettiva viene sostituita da quella individuale: se tutto nella natura, pervasa da una forza divina inesauribile, ubbidisce a un ciclo incessante di nascita e morte, perché allo stesso ciclo non deve ubbidire anche la vita umana, pervasa dalla stessa forza, e tornare la giovinezza come torna la primavera, ed essere la morte, come l'inverno per la natura, apparente e preparatoria di una nuova vita? ([8]).

I praticanti questi riti, vedevano nella rinascita della natura il gaudio di tutti gli esseri animati dall'unica forza fecondatrice; ne partecipavano nell'esaltazione orgiastica (μανία), durante la quale si sentivano staccati dal corpo, liberati dalle pene della vita. Questo stato di liberazione non può, con pratiche religiose e riti mistici, rendersi duraturo in modo da non sentire il peso del corpo, causa d'ogni sofferenza, da anticipare quella vita futura di cui la pratica orgiastica è transitorio momento? A questo punto, anche se all'inizio in forma rudimentale, nasceva un'altra riflessione: nella natura muore la manifestazione della forza divina, non la forza stessa, che si ripresenta ogni anno in forme nuove e infinite; ma anche in noi è una parte di questa forza, che è qualcosa di diverso dal corpo, suo vestimento corporeo; vi è dunque nell'uomo un elemento divino (τὸ θεῖον), una parte immortale che sopravvive al corpo.

Questi gli spunti religiosi impliciti nei rudimentali culti agrari, che la religione misterica posteriore elabora a mano a mano che il rito orgiastico da collettivo si fa individuale e va affinando le sue forme rozze e animistiche. Infatti, dal rito agrario nasce il culto di Eleusi, che si guadagna un po-

(8) Dalla constatazione che tutto sulla terra torna in un ciclo perenne, nasce la credenza di un ritorno anche dell'uomo alla vita terrena. La si trova nelle religioni orientali: « Come il bruco, giunto all'estremità di una foglia, sale sopra un'altra e quivi si raccoglie, cosí appunto l'anima, lasciato andare il corpo e scossa da sé l'ignoranza, va in un altro corpo e quivi si raccoglie » (*Due Upanisad*, trad. di F. Belloni-Filippi, Lanciano, 1912, p. 92). Cfr. anche Gomperz, *I pensatori greci*, trad. ital., vol. I, pp. 195 e 218, Firenze, 1932.

sto come religione ufficiale e culto civico nell'età dei Pisistratidi, per poi identificarsi con il nascente Orfismo. Onomacrito, che era alla corte di Pisistrato, pubblicò canti sacri (τελεταί), attribuendoli ad Orfeo (VI sec. a.C.), ma l'Orfismo, anteriore a queste falsificazioni ([9]), è nato come culto autonomo, quantunque abbia caratteri comuni alle altre religioni misteriche.

L'Orfismo, iniziazione individuale, presenta, in modo piú chiaro che qualsiasi altro culto misterico, i caratteri religiosi in germe nei culti agrari. Due i punti fondamentali: il monoteismo e la speranza di una vita dopo la morte; problema quest'ultimo che ripropone i temi cui abbiamo accennato: contrarietà tra vita e morte; eterogeneità tra l'elemento divino e corporeo; speranza nella rinascita; immortalità dell'anima.

Di una prova esplicita e argomentata dell' immortalità dell'anima non si trovano tracce nell'Orfismo; meno ancora di quella dell'anima personale: l'immortalità dell'elemento divino in noi è una fede, una volontà di morire al mondo, liberazione dal corpo, per rinascere sotto altra forma o ricongiungersi al Principio divino. Non è ancora un problema filosofico ([10]), ma mistico: un mistero. Ma perché l'anima deve passare da un corpo a un altro e non può liberarsi dalle apparenze caduche, causa delle sue tribolazioni e impedimento al ritorno alla divinità? Due le risposte: questo il destino dell'anima, il fato che le incombe; l'anima deve scontare un peccato originale.

Nel primo caso la metempsicosi non avrebbe fine: il « giro delle nascite » (κύκλος τῆς γενέσεως) s'identifica con la « ruota della Moira e della generazione » (τροχὸς τῆς εἱμαρμένης καὶ τῆς γενέσεως); la Nemesi, la Necessità

---

(9) Nota la testimonianza di FILOLAO (fr. 14): μαρτυρέονται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντιες, ὡς διά τινας τιμωρίας ἁ ψυχὰ τῷ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σάματι τούτῳ τέθαπται.

(10) Diventerà problema filosofico con Platone. Cfr. E. BIGNONE, *Empedocle*, p. 266, Torino, 1916.

(Ἀνάγκη), il Destino (Εἱμαρμένη) ha separato le anime dall'unità divina e gettate nel mondo, dove passano eternamente da un vestimento all'altro senza speranza che il giro cessi e con esso la miseria ([11]). Inutile domandarsi perché l'anima, frammento del Divino, sia stata condannata a questo eterno supplizio ([12]). Ma intesa come fato la metempsicosi perde il suo significato di rinascita a nuova vita; l'immortalità non adempie al suo scopo di una vita migliore dell'attuale.

Questa esigenza è soddisfatta dall'altra risposta: l'anima deve scontare un peccato, quello antichissimo commesso dai Titani, antenati degli uomini, che uccisero il Dio Zagreus ([13]). Misto di bene e di male, l'uomo non potrà ricongiungersi alla divinità fino a quando non si sarà liberato dell'elemento malefico unito in lui a quello divino; proprio attraverso il ciclo delle nascite si compie tale espiazione e la purificazione. L'immortalità o il ricongiungimento al Divino è una conquista, che esige una disciplina morale ([14]) e religiosa: vivere in modo da rendersi degni di tornare nel seno della divinità, da dove il peccato ci ha scacciati; e i riti valgono come espiazione purificatrice. Non piú condanna e infelicità (κακότης) senza scopo, la metempsicosi, ma espiazione (ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς), che ha per fine la liberazione dell'anima dal ciclo delle nascite ([15]), speranza che rende sopportabile la vita, premio si-

(11) Fr. 229 K. cit. da A. Rostagni, *Il verbo di Pitagora*, p. 156, Torino, 1924.

(12) Pascal, *Le Credenze d'oltretomba*, vol. I, p. 158 sgg., Torino, s.d., 2ª ed.

(13) Cfr. Zeller, *op. cit.*, p. 158; Gomperz, *op. cit.*, p. 199; S. Reinach, *Orpheus*, trad. it. di A. Della Torre, p. 133, Palermo, s.d.; Macchioro, *Zagreus*, *passim*, Firenze, 1932.

(14) Per il contenuto morale della metempsicosi anche nelle religioni orientali, cfr. P. Deussen, *Die Philosophie der Upanisad*, Leipzig, 1907, p. 282.

(15) Il carattere morale dell'Orfismo è ben messo in luce dal Gomperz (*op. cit.*, pp. 202-203): « Ma ciò che distingue la ramificazione orfica della religione greca dagli altri culti e misteri è l'energia dell'intenzione etica che la domina e per la quale può trovare un riscontro, peraltro non interamente adeguato, soltanto nella religione apollinea che aveva il suo centro in Delo ». Per accenni nel *Libro dei morti*, ivi, pp. 196-197; cfr. anche la *Nota* cit. del Mondolfo, in *op. cit.* p. 146.

curo se si ottempera a una perfetta osservanza del rito (16).

Il pitagorico Alcmeone, sulla base del principio della *somiglianza* o dell' *affinità*, proprio del pitagorismo, cosí risolve il problema dell'immortalità dell'anima e quello della chiusura del ciclo delle generazioni. Le anime, della medesima sostanza degli astri, sono *simili* ad essi; infatti, come gli astri, si muovono con moto circolare, a differenza dei corpi il cui moto è su un arco di cerchio, da un estremo all'altro, senza che si possa «congiungere il principio con la fine»; invece nel cerchio non ci sono estremi e il principio si congiunge alla fine. «Gli uomini perciò muoiono, perché non possono ricongiungere il principio con la fine» (τοὺς ἀνθρώπους διὰ τοῦτο ἀπόλλυσθαι, ὅτι οὐ δύνανται τὴν ἀρχὴν τῷ τέλει προσάψαι) (17); le anime che compiono il movimento circolare sono senza principio e immortali. Perciò l'anima, per non cedere al movimento del corpo su un arco di cerchio, deve staccarsi da esso e da qualsiasi altra cosa corporea, in modo da ripristinare l'*unità* e godersi in cielo pace e riposo (18). Questa l'immortalità che si consegue con la metempsicosi, che è nello stesso tempo castigo e premio, meglio necessario castigo per il massimo bene dell'anima; la stessa che assicura la religione misterica e diversa da quella promessa dalla πόλις, il ricordo dei vivi solo per pochi eletti. La piú umile anima può battere alle porte dei numi, dopo aver vissuto secondo i sacri riti:

---

(16) Una descrizione completa del rito nel MACCHIORO, *Zagreus* cit., Parte I (pp. 49-168) e Parte II (pp. 171-285). Il ricordo dei santi precetti era indispensabile per la redenzione dell'anima, che, per non esserseli dimenticati, ringrazia la Dea Mnemosyne. Cfr. l'illustrazione della *Laminetta orfica di Cecilia Secundina* del COMPARETTI, «Atene e Roma», giugno-luglio 1903, p. 4.

(17) Fr. 2 Diels, in ROSTAGNI, *op. cit.*, pp. 97-98 che ho seguito nell'esposizione del pensiero di Alcmeone. Cfr. anche pp. 133-135.

(18) ROHDE, *Psyche*, Tübingen, 1921, vol. II, p. 496. Dopo una permanenza nel regno celeste, l'anima è mandata di nuovo in terra, messa alla prova una seconda volta; ma cosí, com'è stato ben osservato, il ciclo non ha limiti nella sua «concatenazione causale rigorosa e assoluta, la quale ha un punto assoluto di partenza, che sempre identicamente si rinnova» (GOMPERZ, *op. cit.*, p. 222).

« Genito son dalla terra e figlio del cielo stellante »
grida « ma solo del cielo è mia progenie, sapete,
arida sete m'abbrucia, mi muoio, deh tosto mi date
gelido flutto che sprizza dalla Memoria del lago »;
ed essi allor ti daranno da ber della fonte divina,
sí che per sempre tu prence fra gli incliti eroi ne sarai.

Altrove l'anima dice:

« Pura ne vengo da puri, o dei terrestri regina,
. . . .
di vostra stirpe beata però che mi vanto ancor io!
. . . .
involata mi sono dall'ansioso ciclo doglioso,
con agile piede raggiunsi la desiata corona! »

E ancora:

— « Pura ne viene da puri, o de' terrestri regina
ed Inclito e Buonconsigliero, di Giove fulgente progenie! » —
— « Questo don di Memoria, agli uomini insigne, ne reco ». —
— « Cecilia Secundina, sii accolta, ché fatta sei nume »... ([19]).

Anche il reietto era sicuro della deificazione, riserbata a pochi nella religione ufficiale.

Orfici e pitagorici concordano nel ritenere l'anima una specie di *demone,* « sostegno del corpo » (σώματος ὀλκός), di natura e origine divine ([20]): non perisce e non muta, è incorruttibile ed eterna; però la somiglianza o la parentela con i corpi celesti ci fanno pensare che non la concepiscono come qualcosa d'immateriale, ma piuttosto come un principio di vita ([21]). Ma orfici e pitagorici fanno distinzione tra l'anima che sente e pensa e l'anima mistica, che esplica la sua attività quando l'altra non sente e non pensa, cioè muore; e che muoia sembra provarlo l'altra dottrina pure orfico-pita-

(19) In Bignone, *op. cit.*, pp. 93-94; 500.
(20) Orfeo, *Hymn.*, LXXXVII, v. 3, p. 101 A. Cfr. Rostagni, *op. cit.*, p. 101.
(21) Gomperz, *op. cit.*, pp. 231-32.

gorica dell'anima come armonia del corpo ([22]), destinata a dissolversi col separarsi degli elementi che armonizza ([23]). Né piú chiaro è Empedocle: « Non il sangue a soffio commisto è l'essenza ultima dell'anima, ma da questi è conformato il corpo, che è terrigeno e mortale; il nascer dell'anima invece, che d'altronde viene in terra, egli [Empedocle] chiama benignamente peregrinazione, col piú blando dei nomi, mentre in verità fugge essa ed erra, cacciata da divini imperii e leggi » ([24]); dove l'anima è l'elemento che dà vita al corpo e con la sua morte passa in altri ([25]). Anche Parmenide la definisce come l'armonica fusione (κρᾶσις) degli elementi: « ... secondo in che rapporto di mescolanza si trova nei suoi organi variamente fallaci, tale l'intelletto si manifesta negli uomini: ché sempre lo stesso è il principio che pensa, in tutti e in ciascuno: la disposizione naturale degli uomini. Poiché l'elemento preponderante è pensiero » ([26]); e altrove afferma che le anime vengono in terra dal mondo invisibile ([27]). Siamo sempre nell'oscuro e nell'impreciso, oscurità che si trova nei filosofi che sentono l'influsso delle dottrine misteriche ([28]) e anche in Socrate, che

---

(22) MACROB., *Somn. Scip.*, I, 14, 19: « Pythagoras et Philolaus harmoniam [animam esse dixerunt] ». Cfr. ARISTOTELE, *De an.*, I, 4, 1, 407 b, 57.

(23) Il ROSTAGNI osserva che l'anima come armonia è appunto quella che sente e pensa e non l'anima-demone, immortale (*op. cit.*, p. 125 sgg.).

(24) PLUTARCO, *De exil.*, 17, p. 607 C., trad. BIGNONE, *op. cit.*, p. 271. Vedi anche la discussione che il Bignone fa del passo (pp. 271 sgg.).

(25) ROHDE, *Psyche*, II, p. 171.

(26) ARIST., *Methaph.* Γ 5. 1009 b, 21 (fr. 16, Diels, trad. it. di M. Cardini, *Gli Eleati*, p. 21, Lanciano, s.d.).

(27) SIMPLICIO, *Phys.*, 39, 18 A.

(28) Giustamente osserva il GOMPERZ (*op. cit.*, p. 221), che l'anima degli orfici e dei pitagorici « non rappresenta affatto il complesso delle qualità morali o intellettuali caratterizzanti un individuo ». Che significato e valore ha allora l'ἀνάμνησις? Anzi è impossibile il ricordo delle esistenze anteriori, dato che esso è facoltà, non dell'anima-demone, la sola che sopravvive, ma dell'anima che sente e pensa e muore col corpo. Perciò non mi sembra che si possa affermare, come il ROSTAGNI (*op. cit.*, p. 117) che con l'ἀνάμνησις « l'anima ritrovava veramente la sua *unità* attraverso le molteplici incorporazioni della natura ».

non ebbe una concezione chiara del *demone* che gli parlava dentro e l'avvertiva ([29]).

Un punto sembra sicuro: l'anima immortale, per gli orfici e i pitagorici, non è quella che sente e pensa, ma un *quid* ignoto impersonale, caduto temporaneamente in un corpo di uomo; quando se ne distacca, si ricongiunge al principio divino al quale si riunifica, goccia d'acqua che torna al mare infinito dell'essere, vi si assimila e annulla. Ma se la vera anima, e immortale, è questo *qualcosa* che non entra in alcun modo in commercio col corpo, non si spiega come possa ritardare, vivendo attaccata al corporeo, il ricongiungimento con la divinità, né come abbreviare il ciclo delle incarnazioni vivendone distaccata e iniziandosi ai misteri, dato che essa non può influire sul corpo né sull'altra anima che sente e pensa; resta anche dubbio il senso della prova a cui la divinità la sottopone e con esso quello della metempsicosi ([30]). Né un chiarimento ci viene dall'esame del rapporto tra anima e corpo.

Già nei riti orgiastici la differenza tra la condizione consueta dell'uomo e lo stato di μανία implica il dualismo tra anima e corpo, il principio divino (τὸ ϑεῖον) e il principio terreno, dualismo accentuato nelle credenze orfiche e raffigurato nel mito dei Titani e di Dioniso: l'elemento titanico, materiale, è il principio del male, l'elemento dionisiaco, divino, il principio del bene. Ma in che rapporto questi due elementi stanno nell'uomo? Gli orfici li oppongono irriducibilmente: l'elemento divino è sepolto nel corpo (σῶμα-σῆμα), dal quale deve liberarsi per riacquistare la purezza primitiva, donde la necessità di una vita rigidamente asce-

(29) Per Socrate Dio ha introdotto nell'uomo «un' anima eccellentissima» τὴν ψυχὴν κρατίστην), la quale è «la signora del corpo» (ἥ τοῦ σώματος κυρία ἐστίν). — Senofonte, *Memor.*, I, 4 —, ma non sappiamo se immortale, né risulta che Socrate ammettesse un'altr'anima, diversa da quella pensante.

(30) Ciò attesta che la *fede* nell'immortalità, fino a Platone, resta una semplice aspirazione senza fondamento filosofico; perciò non ci sembra pertinente citare a questo proposito, come fa il Bignone (*op. cit.*, p. 285 sgg.), alcuni Padri della Chiesa, che dell'anima e dell'immortalità hanno ben altra concezione.

tica in modo che il τὸ θεῖον resti indifferente ed estraneo alla vita corporea e al mondo sensibile; ma è anche orfico-pitagorica l'altra veduta che cerca di attenuare questo dualismo, senza che le due posizioni vengano risolte in una terza inclusiva di entrambe ([31]). D'altra parte, nell'Orfismo resta aperto il problema della trascendenza o immanenza del Divino (panteismo). Giustamente il Gomperz scrive che « la scissura tra corpo ed anima, il dualismo fisico, solo in seguito si intensificherà ed estenderà fino a divenire una profonda, netta separazione del mondo dalla divinità, un dualismo vero nel senso piú radicale della parola, di gran lunga oltrepassante le vedute dell'orfismo medesimo, il quale non aveva mai interamente svolta questa conseguenza, che pure sonnecchiava in fondo al suo principio fondamentale, ma si era contentato di un accentuato panteismo che poneva in forte rilievo l'unicità della natura nel complesso delle sue manifestazioni » ([32]). L'Orfismo intravvide, nello sforzo di dare una sua soluzione al problema dell'immortalità e di una vita ultraterrena, molti problemi a questo argomento inerenti, ma non seppe darne una impostazione filosofica ([33]).

* * *

Da questa breve esposizione delle dottrine orfico-pitagoriche appare evidente una forte esigenza monistica: l'affermazione dell'Uno — riduzione della molteplicità a un Principio unico — è alla radice della dottrina orfica e della speculazione presocratica. Il monismo è presente anche nei poeti come attesta un celebre frammento di Eschilo:

---

(31) ROHDE, *Psyche*, p. 161 sgg. Per la tesi che ammette sintesi e accordo tra teologia e scienza, cfr. ROSTAGNI, *op. cit.*, p. 125 sgg.

(32) GOMPERZ, *op. cit.*, p. 212. Cfr. anche la *Nota* cit. del MONDOLFO, in *op. cit.*, pp. 145-148.

(33) Tuttavia l'Orfismo, che per gli elementi vitali che conteneva avrebbe potuto esercitare una maggiore influenza se condizioni storiche non l'avessero impedito, ha agito potentemente sulla coscienza greca e sulla religione ufficiale ellenica, trasformandola *ab imis* attraverso poeti e filosofi.

Ζεύς ἐστιν αἰθήρ, Ζεύς δὲ γῆ, Ζεὺς δ'οὐρανός,
Ζεύς τοι τὰ πάντα χὤτι τῶνδ' ὑπέρτερον (34).

E monismo vuol dire panteismo; panteistica è la concezione orfica e della filosofia presocratica (35). I piú antichi pitagorici credono in una parentela di tutti gli esseri della natura con l'anima (πάντα τὰ γενόμενα ἔμψυχα ὁμογενῆ) (36) e su questa affinità fondano la loro concezione unitaria della natura: un unico principio vitale, da cui tutto viene e a cui tutto torna (παλιγγενεσία o ἀποκατάστασις ἁπάντων), è immanente nelle cose e tutte le permea, forza vitale eterna, come eterna è la natura (37). «Dio è tutto» canta Pindaro (38), e questo Tutto Empedocle rappresenta misticamente

---

(34) Fr. 70, Nauck. Questo frammento eschileo ne ricorda un altro non meno celebre di ORFEO (fr. 46, Abel):

Ζεὺς κεφαλή, Ζεύς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται
Ζεὺς πυθμὴν γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος.

Cosí anche TERPANDRO: Ζεῦ, πάντων ἀρχά, πάντων ἀγήτωρ,... (fr. 1, Diehl, p. 3); SIMONIDE AMORGINO (fr. 1): τέλος μὲν Ζεὺς ἔχει.... πάντων ecc. Cfr. PLATONE, *Leggi,* 715 e. Il monismo di Eschilo non è assoluto: accanto a Zeus, il Fato come in Omero. Cfr. sull'orfismo di Eschilo, M. BECK, *De Aeschylo poeta orphico et orpheopythagorico,* Jena, 1914; M. TURSINI, *Sul pensiero religioso di Eschilo,* «Rivista indogrecoitalica di antichità», 1921.

(35) Infatti per TALETE il mondo è un'unica sostanza: τὸ δὲ πᾶν ἔμψυχον ἅμα καὶ δαιμόνων πλῆρες· διήκειν δὲ καὶ τοῦ στοιχειώδους ὑγροῦ δύναμιν θείαν κινητικὴν αὐτοῦ (Aezio, I, 7, 11); anche per ANASSIMANDRO: (τὸ ἄπειρον) περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν (ARISTOTELE, *Phys.*, III, 4, 203 b, 9).

(36) DICEARCO in Porfirio, *Vita di Pitagora,* 19; e SESTO EMP., *Adv. math.,* IX, 127.

(37) Cosí Ovidio nelle *Metamorfosi* (XV, 165-172):

Omnia mutantur, nihil interit. Errat et illinc
Huc venit, hinc illuc, et quoslibet occupat artus
Spiritus, eque feris humana in corpora transit,
Inque feras noster, nec tempore deperit ullo.
Utque novis facilis signatur cera figuris,
Nec manet ut fuerat, nec formas servat easdem,
Sed tamen ipsa eadem est: animam sic semper eandem
Esse, sed in varias doceo migrare figuras (ed. F. Polle, p. 206).

(38) Altrove: «Una è la stirpe dei Numi, una dei mortali, da una sola madre traggiamo, uomini e dèi, il respiro» (fr. 140, in BIGNONE, *op. cit.,* p. 172). È la stessa posizione dell'eleate SENOFANE, nel quale l'esigenza monistica non si distingue chiaramente da quella monoteista: «Un Dio unico, fra dèi ed uomini il piú grande, né d'aspetto somigliante ai mortali, né di pensiero» (CLEMENTE ALES., *Strom.,* V, 109-II, 399; 16 St.); «È tutto vista, tutto intelligenza, tutto

nello Sfero: non la sola anima indossa « nuove vesti di carni » ([39]), ma tutta la natura in un flusso continuo. La metempsicosi diventa metacosmesi. Comporta un dualismo: ciò che passa e ciò che resta, un elemento transitorio e uno eterno, il Corpo e l'anima del mondo, il secondo principio vitale eterno immanente nella natura e vivificante la materia. Infatti, Filolao parla dell' ὁλκὸς τᾶς σφαῖρας o Anima del mondo, che, immutabile attraverso le mutazioni della natura, informa gli altri quattro elementi ([40]). Un passo di Porfirio chiarisce questo testo: « Il principio dell'unità, dell'essere identico e uguale, che è causa della cospirazione e della simpatia e della conservazione del tutto, del mantenersi uguale a se stesso e nelle identiche condizioni (τοῦ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχοντος), lo chiamano l'Uno (ἕν). Infatti l'uno che si osserva nelle cose particolari è tale unificato rispetto alle parti, e cospirante, per la partecipazione all'unica causa prima. Il principio invece della diversità e della disuguaglianza, di tutto ciò che è divisibile e mutabile ed ora sta in un modo ora in un altro (παντὸς τοῦ μεριστοῦ καὶ ἐν μεταβολῇ καὶ ἄλλοτε ἄλλως ἔχοντος); questo principio di duplice aspetto lo chiamarono δυάς » ([41]). *Unità e dualità,* conclude il Rostagni, ma la dualità è solo apparente, fenomenica, essendo e mutazioni e molteplicità, per gli orfico-pitagorici come per gli Eleati, un'illusione: reale, solo l'Uno immanente da cui tutto deriva e a cui tutto ritorna; forza sprigionante la molteplicità delle cose in ognuna delle quali è una sua particella, sostegno dell'invo-

---

udito » (SESTO EMPIRICO, *Adv. math.*, IX, 141): « Ma senza fatica, per virtú d'intelletto, dà moto a tutte le cose » (SIMPLICIO, *Phys.*, 23, 19); « Costantemente nello stesso luogo rimane, senza muoversi punto; non gli si addice l'andare vagando qua e là » (SIMPLICIO, *Phys.*, 22, 10); « Dalla terra vien tutto, e tutto ritorna infine alla terra » (AEZIO, IV, 5). (Fr. 23-27, Diels, trad. cit., pp. 66-67).

(39) EMPEDOCLE, fr. 126.

(40) « Gli elementi (σώματα) della Sfera son cinque: quelli dentro alla Sfera sono fuoco e acqua e terra e aria; poi quinto viene la forma (ὁλκός) della Sfera » (fr. 12, in ROSTAGNI, *op. cit.*, p. 50). Cfr. per questo passo WILAMOWITZ, *Platon,* II, pp. 91-92, Berlino, 1920.

(41) PORFIRIO, *Vita di Pitagora,* 49-50, in ROSTAGNI, *op. cit.*, p. 45.

lucro corporeo, distrutto il quale, tutto ritornerà al Tutto. Panteismo naturalistico ed esigenza di trascendenza; scienza e fede, razionalismo e misticismo, o forse naturalismo animistico e mistico ([42]), donde la concezione orfica dell'anima-demone e il suo tendere, momento della liberazione, ad annullarsi nel Tutto ([43]).

Pessimistica la concezione orfico-pitagorica della vita, passata dalla religione misterica alla poesia e anche alla filosofia? La quasi totalità degli studiosi considera l'orfismo — condanna della vita nel mondo; il corpo, tomba o carcere; l'esistenza terrena una dolorosa peregrinazione, un esilio imposto all'anima per necessità naturale o per castigo — una visione foscamente pessimistica. « Il desolato pessimismo che intacca la vita individuale, generando quella mistica aspirazione a liberarsi dagli inciampi della carne come da una ruota del supplizio, si estende e si applica alla vita dell'Universo; diffonde il sentimento che tutta la creazione non sia se non un portentoso e vano girare del mondo su se stesso, senza tregua, senza speranza » ([44]). Il Macchioro, invece, sostiene che la visione orfica della vita è « antitetica

(42) Con ciò non sostengo la tesi dello Zeller, combattuta validamente da eminenti studiosi (Joël, Diès), che l'elemento religioso in alcuni filosofi presocratici non è « in una tal connessione con la loro teoria scientifica, da costituirne un elemento essenziale del loro sistema filosofico; anzi in tutti esso si presenta come un principio di fede per sé stante, a fianco della teoria scientifica; e in questa ultima nessuno potrebbe trovare una lacuna se quello mancasse » (vol. I, p. 139, trad. cit.). Lo Zeller esagera: misticismo e razionalismo coesistono non solo nei filosofi, ma anche nelle dottrine religiose.

(43) Un testo di Pindaro sembra discordare da quanto sosteniamo:

> ἐπάμεροι· τί δέ τις;
> τί δ' οὔ τις; σκιᾶς ὄναρ
> ἄνθρωπος. ἀλλ' ὅταν αἴ-
> γλα διόσδοτος ἔλθῃ,
> λαμπρὸν φέγγος ἔπεστιν ἀν-
> δρῶν καὶ μείλιχος αἰών.

(Pythica, VIII, vv. 95 sgg., ed. Christ). Ma la « luce divina » è l'anima-demone che s'incarna, e questa è ancora la concezione orfica, quantunque il poeta faccia esplicare all'anima una certa attività che rende « dolce miele » la vita dell'uomo.

(44) Rostagni, *op. cit.*, p. 161.

al pessimismo greco », la cui radice è il fatalismo; esso, « quasi totalitario, abbracciava la vita come la morte, tristi, tediose inutili tutte due a un modo istesso »; invece l'orfismo, se non dà una nuova concezione della vita, la dà della morte: « fermo restando il pessimismo mondano », ha fatto sboccare questo « in un ottimismo oltremondano » ([45]). Al Macchioro è stato osservato che non si può attribuire al popolo greco un pessimismo cosmico ([46]) e che scrittori, « che han celebrato il piacere e la bellezza della vita, incitando se stessi e gli altri a goderne la festa e la gioia piú intensamente che sia possibile, perché oltre la tomba nessuna speranza e letizia ci attende », solo impropriamente si possono chiamare pessimisti. « Chi lamenta la transitorietà della vita e ne desidererebbe la maggior durata, la considera evidentemente un bene: dunque non si può dire pessimistica la sua visione della vita; la quale sarà invece tale in chi raffigura l'esistenza terrena come punizione e tormento, da cui auspicare la liberazione » ([47]). A parte che la questione del pessimismo e dell'ottimismo è quasi sempre mal posta e superficiale, io non vedo « l'ottimismo oltremondano » del Macchioro e non sono d'accordo col Mondolfo nel modo di definire pessimistica o ottimista una concezione della vita. Chi ne lamenta la transitorietà e desidera prolungarne la durata, con ciò stesso ha una visione pessimista della vita: le dà valore, comunque essa sia, in quanto non nutre speranza di un'altra ed è terrorizzato del nulla: meglio essere in qualche modo, anche nel modo peggiore, che non essere affatto. Il terrore del sepolcro e della fine di tutto gli fa attribuire un pregio alla vita, alla quale, in quanto tale, può non attribuirne nessuno: non si può avere una

(45) MACCHIORO, *op. cit.*, pp. 358-363 sgg.

(46) Sul pessimismo greco cfr. NESTLE, *Der Pessimismus und seine Ueberwindung bei den Griechen* in « Neue Jahrb. f. die Klass. Altert. », 1921; DIELS, *Der antike Pessimismus* in « Schule u. Leben », I, Berlin; PASCAL, *Le credenze d'oltretomba*, cit., vol. I, p. 10 sgg.

(47) MONDOLFO, *Nota* cit. in *op. cit.*, p. 147.

visione ottimistica della vita se la nostra esistenza è limitata al periodo temporale anche quando alla vita si attribuisce un pregio; infatti, se la si ama e vi si sta bene, il pensiero di doverla perdere per sempre la intossica e svaluta. Direi che si è ottimisti non perché si crede nel pregio della vita, ma per non pensare alla morte; cioè ottimisti per il timore della disperazione, che pur sotterraneamente assale anche quando si ride alla vita e la si gode. Proprio nel fatto che « oltre la tomba nessuna speranza e letizia ci attende », concezione materialistica, va ricercata la sorgente del pessimismo greco sotto le apparenze di una visione serena e gioiosa della vita ([48]). L'orfismo cerca di capovolgere questo fondamentale pessimismo con la speranza di una vita ultraterrena; in tal senso ha ragione il Macchioro di sostenere che esso dà una visione antitetica al pessimismo greco. Ma cosí sarebbe se l'Orfismo avesse una concezione dell'immortalità dell'anima e una visione dell'oltretomba tali da poter vincere il pessimismo mondano. Cosí non è, in quanto esso ha dell'oltretomba idee vaghe e ammette l'immortalità non dell'anima personale, ma di un demone che, staccatosi dal corpo e dopo aver compiuto il ciclo delle nascite, va a ricongiungersi al Principio Divino con cui si confonde. La speranza oltremondana è ben poco verde. Consegue che l'Orfismo è una concezione pessimistica della vita non in quanto svaluta la terrena considerata una punizione e un tormento, ma perché non ammette una eterna beatitudine ultraterrena. Infatti, la felicità orfica, piuttosto che consistere nella divinizzazione dell'anima immortale, risiede nella speranza che la presente vita sia l'ultima del ciclo e che l'anima vada ad assimilarsi al Tutto « dove precipitando il tut-

---

(48) Il Mondolfo (*ivi*) cita Egesia il πεισιθάνατος e Platone come pensatori che hanno una visione pessimista contrapponendoli a chi ama la vita e ha la gioia di vivere. Del preteso pessimismo di Platone avrò modo di parlare in seguito; circa il cirenaico Egesia osservo che, come ben sa il Mondolfo, la Scuola Cirenaica sbocca nel pessimismo muovendo proprio dal piacere e dalla gioia di vivere.

to oblia ». Nell'oblio, dove non c'è sofferenza né gioia, forse l'ottimismo orfico, se il nulla nel Tutto è visione ottimista. Ma c'è ancora un altro elemento che non mi risulta rilevato dagli studiosi.

L'Orfismo non dà la beatitudine eterna — che va solo intesa nel senso di cessazione delle peregrinazioni terrene — ma esclude l'eterna dannazione, sia in questa vita, dove il periodo delle peregrinazioni non è perpetuo, sia nell'altra, potendosi l'anima purificare del peccato d'origine; cosí la metempsicosi dà all'anima la possibilità di redimersi e non le mette davanti limiti di tempo: per quanto innumeri possano essere le peregrinazioni, cesseranno. Alla mentalità pagana ripugna la dannazione eterna — lo stesso fato implacabile a poco a poco si trasforma in fiducia nella bontà e sapienza divine —; vedremo meglio, a proposito di Platone, come essa, non solo viene limitata al minor numero di anime, ma come, anche cosí, comporta alcuni problemi insolubili.

***

Dalla breve esposizione del contenuto religioso e speculativo dei misteri, negli orfici e nei filosofi, risultano chiari alcuni punti fondamentali: 1) la credenza fortemente radicata nell'immortalità non affidata al ricordo dei posteri e come tale per poche anime, ma per tutte, e realizzabile in una vita ultraterrena; 2) a tal fine è necessaria la pratica dei riti e la disciplina della vita sensibile in modo da chiudere al piú presto il ciclo delle nascite cui l'anima è stata sottoposta per scontare un peccato, o per necessità naturale; 3) la metempsicosi è un aspetto della metacosmesi; 4) vi è in tutte le cose un elemento che muore, corporeo o terreno, principio del male, e un elemento che permane, divino, principio del bene; 5) tra i due elementi non vi è alcun rapporto: l'attività della vera anima non è di questa vita e pertanto essa nella sua essenza ci è ignota; 6) l'elemento divino è una particella del Divino, principio immanente all'uni-

verso, forza vitale che tutto pervade (monismo); 7) le anime-demoni, che dall'Uno si sono distaccate nell'Uno si confonderanno.

Un insieme di credenze che non si consolidano in un sistema di dommi, né in un sistema d'idee; non sono una teologia né una filosofia; tuttavia esse influenzano filosofi e poeti, le classi elevate e non soltanto gli umili, segno che il problema di un'immortalità, diversa da quella illusoria affidata alla storia, maturava nelle menti. Tuttavia poeti e filosofi restano incerti tra mondanismo e misticismo ([49]); non hanno il coraggio di voltare le spalle alla vita e non riescono ad armonizzare i fondamenti razionalistici della loro filosofia con le esigenze mistiche e spiritualistiche. Soltanto Platone dà una risposta pari alla quale non se ne ha altra nel mondo antico.

2. — *L'esigenza platonica.*

Socrate aveva insegnato che l'uomo non è soltanto senso, ma anche pensiero; non solo capace di sensazioni e opinioni, ma anche di concetti per loro natura incorporei, entità mentali, che sono principî regolativi della nostra condotta. Socrate non insegnò altro a Platone: per il problema metafisico o cosmologico si accontentava di opinioni, in ciò d'accordo con i sofisti, dai quali mutua anche una certa tiepi-

---

(49) Tardo esempio di questa incertezza, rispetto al periodo di cui ci stiamo occupando, Ovidio, il quale, dopo avere esposto le dottrine di Pitagora, conclude le *Metamorfosi* (XV, 871-879) con l'apoteosi di Cesare e con la fiducia nell'immortalità affidata alla storia:

> Tamque opus exegi, quod nec Jovis ira nec ignis
> Nec poterit ferrum nec edax abolere vetustas.
> Cum volet, illa dies, quae nil nisi corporis huius
> Ius habet, incerti spatium mihi finiat aevi:
> Parte tamen meliore mei super alta perennis
> Astra ferar, nomenque erit indelebile nostrum.
> Quaque patet domitis Romana potentia terris,
> Ore legar populi, perque omnia saecula fama,
> Siquid habent veri vatum praesagia, vivam.

dezza verso la religione e un pacato scetticismo circa l'immortalità dell'anima, come risulta da quanto dice in tribunale dopo la condanna: morire, «una delle due: o come non esser nulla, e il morto non ha piú sentimento alcuno di nessuna cosa; o, come dicono, è un cotal transito e tramutazione dell'anima da questo a un altro luogo» ([50]). Sia vera l'una o l'altra delle due ipotesi, Socrate ne ricaverà sempre un vantaggio: se la morte è un sonno senza sogni sarà «un guadagno meraviglioso» (θαυμάσιον κέρδος); comparata alle notti e ai giorni della vita, la migliore e piú dolce; e se essa è tale, «tutto il tempo appare essere niente piú che una notte» (ὁ πᾶς χρόνος φαίνεται οὕτω δὴ εἶναι ἢ μία νύξ); se poi la morte è peregrinazione da questo a un altro luogo, anche cosí è un bene, perché nell'Ade si troveranno giudici migliori di quelli di quaggiú e si potrà conversare con gli spiriti dei grandi trapassati, ragionare e discutere senza essere uccisi, giacché quelli di là «sono perpetuamente immortali, se è vero ciò che si dice» (τὸν λοιπὸν χρόνον ἀθανατοί εἰσιν, εἴπερ γε τὰ λεγόμενα ἀληθῆ ἐστιν). Sembra il discorso di un illuminista *ante litteram,* pacatamente ironico e argutamente distaccato sia di fronte all'ipotesi del sonno eterno, annientamento del nostro essere, che all'altra dell'immortalità, concepita come un prolungamento della vita terrena, e l'oltretomba come un'agorà ideale. Socrate sa una sola cosa: «a colui che è buono non accade male alcuno, né vivo né morto, e gli Dei non trascurano le cose sue» ([51]); e Socrate, il piú sapiente dei Greci, è tanto virtuoso, da essere, superba sicurezza del giusto, indifferente alla vita e alla morte, allo stesso giudizio divino. Ancora scettica la chiusa della sua difesa: «Ma già è ora di andare; io a morire;

---

(50) Platone, *Apologia di Socr.,* 40 c: Δυοῖν γὰρ θάτερόν ἐστι τὸ τεθνάναι· ἢ γὰρ οἷον μηδὲν εἶναι μηδ' αἴσθησιν μηδεμίαν μηδενὸς ἔχειν τὸν τεθνεῶτα, ἢ κατὰ τὰ λεγόμενα μεταβολή τις τυγχάνει οὖσα καὶ μετοίκησις τῇ ψυχῇ τοῦ τόπου τοῦ ἐνθένδε εἰς ἄλλον τόπον.

(51) *Ap.,* 41 d: ὅτι οὐκ ἔστιν ἀνδρὶ ἀγαθῷ κακὸν οὐδὲν οὔτε ζῶντι οὔτε τελευτήσαντι, οὐδὲ ἀμελεῖται ὑπὸ θεῶν τὰ τούτου πράγματα.

voi, a vivere. Chi di noi andrà a star meglio, occulto è a ognuno tranne a Dio » ([52]).

Ma la sua fermezza di fronte alla morte, la statura morale al di sopra dei tempi e degli uomini, la passione per la verità, che è virtú e bene, per la quale visse e morí, conferiscono all'uomo Socrate un fascino superiore a quello che esercita il filosofo; e l'uomo, piú che il filosofo, agí potentemente su Platone, affascinato dalla complessa ed enigmatica vita del maestro, sorretta, piú che dalla forza della speculazione, da una fede incrollabile nella propria missione e anche in un qualche cosa che non è solo di « questo mondo » e non si compie nel corso della vita terrena o del vivere civile, qualcosa che è al di là del dubbio socratico. Del resto, lo stesso Socrate credeva che la sua missione gli era stata ordinata da un dio e che un « demone » gli parlava dentro e l'avvertiva; che l'uomo non è solo materia, anche se non sapeva dire *che cosa* è l'anima, e la realtà non è solo quella fisica, anche se ignorava che cosa fosse « l'altra ». Quale l'origine dei concetti, del mondo, dell'anima, della vita universa? Mistero; ma è questo mistero che si prefigge indagare Platone attraverso la ricerca inesauribile, che ripropone sempre sul tappeto le soluzioni, tappe di approfondimento di un viaggio, la cui meta non può essere questo nostro mondo.

La prima è la stessa posizione socratica dell'*Apologia*; il discepolo ancora non vede oltre la filosofia del maestro. Ma i semi gettati da Socrate vigoreggiano: che cos'è l'anima e quale è il suo destino? La fede che confortò Socrate nell'ora della morte è un'illusione? Platone spese il suo genio per dare una risposta a queste domande e siccome non gli sembrò mai definitiva, vi si arrovellò tutta la vita, convinto che il miglior modo di spenderla è quello di capirci qualcosa.

---

(52) *Apol. di Socr.*, 42 a: ἀλλὰ γὰρ ἤδη ὥρα ἀπιέναι, ἐμοὶ μὲν ἀποθανουμένῳ, ὑμῖν δὲ βιωσομένοις· ὁπότεροι δὲ ἡμῶν ἔρχονται ἐπὶ ἄμεινον πρᾶγμα, ἄδηλον παντὶ πλὴν ἢ τῷ θεῷ.

I viaggi fuori di Atene, come già detto, lo misero in diretto contatto con le dottrine pitagoriche; le credenze orfiche, diffuse anche tra i ceti elevati, gli offrirono nuove vedute, confuse e contraddittorie, ma suggestive e attraenti per il suo temperamento mistico e incline alla contemplazione. Fondere l'esperienza filosofica di Socrate con quella religiosa delle dottrine orfiche e pitagoriche in un'unica costruzione speculativa e teologica insieme, questa l'esigenza platonica; in modo che razionalismo e misticismo fossero l'uno come il correttivo dell'altro ed entrambi gli elementi fondamentali di una nuova visione cosmica. Chi ritiene l'elemento religioso non essenziale al pensiero di Platone, o riducibile a quello filosofico, perde l'anima della filosofia platonica e si lascia sfuggire la sua significanza e anche quel che ha significato nella storia della filosofia. Il sistema, nell'insieme e nelle parti, è una dottrina etico-religiosa, dove elementi razionali e credenze religiose s'illuminano e completano reciprocamente; infatti, i primi, sviluppo e approfondimento della filosofia socratica, sono posti a fondamento dei problemi dell'anima e del Divino, propri delle religioni misteriche, che, d'altra parte, ricevono una sistemazione razionale.

Il concetto non viene dalla esperienza sensibile, né è creato dalla nostra mente; è il riflesso di una realtà trascendente, le *Idee*. Di qui nuovi problemi: del rapporto tra le Idee trascendenti e i concetti innati nella nostra anima, del come vi si trovano e perché non si manifestano subito, e, quando si manifestano, di che li sveglia. Il problema della conoscenza involge cosí quelli dell'origine dell'anima e del mondo, due problemi metafisici, che Platone risolve utilizzando le credenze orfico-pitagoriche, le quali dunque stanno a fondamento della sua filosofia. La questione dell'origine dell'anima implica quella della sua essenza — elementi che la compongono; se è una sostanza semplice; in che rapporto sta con il corpo e il mondo sensibile —; il problema dell'origine di quest'ultimo implica anch'esso quello degli elementi di cui

risulta e del suo rapporto con il mondo «separato» delle Idee, dell'essere l'uno *e* (*o*) l'altro. Il dualismo si estende all'anima e al corpo, due termini irriducibili, essendo la prima una entità incorporea, che esplica una funzione superorganica; donde la sua immortalità, soluzione in sede filosofica di un problema nato in sede religiosa o di fede, che sarà ugualmente chiamata a completare le prove razionali. Ma in Platone la tentazione monistica tira a scapito di quella dualistica: tuttavia è da escludere il panteismo (i testi che potrebbero autorizzarlo sono tutt'altro che decisivi) nel senso dell'immanenza delle Idee alle cose o alla mente, o, nell'altro dell'acosmismo.

3. — *I fondamenti dell'immortalità dell'anima.*

Sensazione e pensiero: quale delle due attività ci fa conoscere la realtà? Il senso che coglie l'apparenza molteplice e mutevole, o il concetto? Di quale delle due l'anima s'appaga? Socrate aveva insegnato che la conoscenza non è riducibile alle sensazioni e contro i sofisti affermato il primato della ragione, alla quale spetta la disciplina e il dominio dei sensi e delle passioni; ma, alieno dalla ricerca metafisica, non si era posto il problema dell'essenza dell'anima, dell'«essere» in generale. Platone va oltre il maestro e la sua dottrina sull'anima non è quella di Socrate, né sono piú socratici il rapporto sentire e pensare e la disciplina dei sensi che, sotto l'influsso orfico-pitagorico, s'irrigidisce come mortificazione del corpo. Tuttavia è socratico nel sostenere che il giudizio morale si fonda sui concetti del giusto buono onesto, del bene; ma, a differenza di Socrate, fa corrispondere a ciascuno di essi un'Idea. L'attività dunque con cui l'anima acquista cognizione di un bene è quella razionale, ma solo con l'intelligenza intuisce il riflesso innato dell'Idea; soltanto essa può vantare questa prerogativa ([53]).

(53) Nel *Timeo* (46 d), contro Democrito o contro Empedocle, Platone osser-

Ma l'anima non si contenta dei singoli beni nè della nozione del bene; aspira al Bene in sé: «...quanto al giusto e al bello molti accetterebbero di fare, procurarsi e ritenere come tale quello che pare tale, anche se non è; a nessuno invece basta possedere quelli che paiono beni, ma ognuno cerca i veri e disprezza, al loro confronto, il semplice parere» ([54]). Solo quando l'anima attinge il vero Bene non desidera altro essendo caratteristica essenziale del Bene quella di appagare ([55]). Dunque: non basta né l'opinione soggettiva che ci facciamo del bene (Sofisti), né la conoscenza concettuale (Socrate); l'anima aspira al Bene, sua pienezza: è posto il problema del compimento dell'uomo. Ma nessuno può conoscere in questa vita il Bene in sé, né realizzarlo in terra; consegue che il problema della conoscenza del Bene, pienezza dell'anima, rimanda all'altro di un'esistenza ultraterrena. Il fine dell'attività morale e dell'esistenza pone il problema dell'immortalità nei termini di quello religioso della salvezza e non piú negli altri di semplice ricerca delle norme di condotta.

Nell'impressione sensibile senziente e sentito s'identificano: avere la sensazione del dolce è lo stesso che possederlo; il dolce non è altro dal soggetto che ne ha la sensazione: l'impressione sensoriale non rimanda a un essere «al di là», ma l'essere si risolve nell'essere sentito. La sensa-

---

va che le cause delle cose possono raffreddare e riscaldare, condensare e dilatare, «però esse non son capaci d'avere alcuna ragione né intelligenza verso qualche cosa» (λόγον δὲ οὐδένα οὐδὲ νοῦν εἰς οὐδὲν δυνατὰ ἔχειν ἐστί). Soltanto l'anima, tra tutti gli esseri, «può possedere intelligenza... che è invisibile, mentre il fuoco e l'acqua e l'aria e la terra sono tutti corpi visibili» (τῶν γὰρ ὄντων ᾧ νοῦν μόνῳ κτᾶσθαι προσήκει, λεκτέον ψυχήν· τοῦτο δὲ ἀόρατον, πῦρ δὲ καὶ ὕδωρ καὶ γῆ καὶ ἀὴρ σώματα πάντα ὁρατὰ γέγονε). Consegue che l'anima non è un ente del mondo terrestre.

(54) *Repub.*, 505 d. .... ὡς δίκαια μὲν καὶ καλὰ πολλοὶ ἂν ἕλοιντο τὰ δοκοῦντα, κἂν μὴ ᾖ, ὅμως ταῦτα πράττειν καὶ κεκτῆσθαι καὶ δοκεῖν, ἀγαθὰ δὲ οὐδενὶ ἔτι ἀρκεῖ τὰ δοκοῦντα κτᾶσθαι, ἀλλὰ τὰ ὄντα ζητοῦσι, τὴν δὲ δόξαν ἐνταῦθα ἤδη πᾶς ἀτιμάζει;

(55) Cosí Socrate a Protarco nel *Filebo* (60 c): Ὧι παρείη τοῦτ' [φύσις ἀγαθοῦ] ἀεὶ τῶν ζῴων διὰ τέλους πάντως καὶ πάντῃ, μηδενὸς ἑτέρου ποτὲ ἔτι προσδεῖσθαι, τὸ δὲ ἱκανὸν τελεώτατον ἔχειν.

zione è immanenza; e in questo senso Protagora ha ragione di dire che l'uomo è la misura di tutte le cose che sono e che non sono. Consegue che la conoscenza sensoriale non è di una realtà oggettiva, ma di modificazioni del soggetto stesso: con i sensi non conosco altro bene che me stesso come soggetto (senziente) di sensazioni. Invece, l'attività razionale e intellettiva rimanda a un oggetto reale, indipendente dall'atto del conoscere e dell'intelligere, e quello a una Entità che trascende il nostro stesso pensare. Dunque, dualismo interno all'anima di due attività eterogenee — senziente e razionale-intellettiva — e dualismo di un sentito che s'identifica con l'atto del sentire e di una realtà o essenza delle cose, dal soggetto conosciuta ma indipendente da esso. Però l'essere delle cose non è l'essere vero e pieno, l'Idea, di cui l'anima intellettiva conosce intuitivamente solo il riflesso innato. Dunque: l'attività razionale trascende quella sensitiva, ma l'attività intellettiva trascende la razionale ed è trascesa dalle Idee; l'essenza delle cose trascende le loro apparenze, ma è trascesa dall'Essere in sé. Pertanto, l'anima intellettiva, avendo come suo oggetto l'Idea, non può appagarsi del sensibile, che può appagare soltanto l'anima sensitiva con cui s'identifica: mondo sensibile, senso e corpo; Mondo intelligibile, Idee e intelligenza: il primo, il mondo dell'illusione, come per gli Orfici, l'altro della realtà, come per Socrate — ma in Platone è trascendente la mente —; illusione e realtà, connaturati all'uomo.

Ma come e quando egli potrà compiersi nell'Essere? Solo la discussione sul problema dell'immortalità dell'anima intellettiva può dare una risposta affermativa o negativa a questa domanda. Se affermativa, come ci si prepara all'altra vita? Con la filosofia, risponde Platone: la Dialettica è la preparazione alla salvezza e in essa è trasfuso tutto il senso religioso, sacrale, dei riti iniziatori degli Orfici e dei Pitagorici.

***

Le cose del mondo sensibile, dice Socrate a Cebete, « tu puoi toccarle e vederle, comunque percepirle con gli altri sensi; ma quelle che permangono identiche a se stesse non c'è altro mezzo col quale tu le possa apprendere se non col pensiero e la meditazione, giacché quelle di questa specie sono invisibili e non si possono percepire con la vista » (56). Vi sono dunque due specie di enti, l'una visibile, l'altra invisibile (δύο εἴδη τῶν ὄντων, τὸ μὲν ὁρατόν, τὸ δὲ ἀειδές): la prima abbraccia le cose sensibili, l'altra le cose in sé, immutabili (57). Questo dualismo conferma Timeo nel preludio al suo canto sulla formazione del mondo: « Innanzi tutto, secondo la mia opinione, si devono distinguere due cose: che è quello che sempre è e non ha nascita, e che è quello che nasce sempre e mai non è? L'uno si apprende con l'intelligenza mediante il ragionamento, essendo sempre nello stesso modo; l'altro invece si opina con l' opinione mediante la sensazione irrazionale, perché nasce, muore e non è mai veramente » (58). Duplice dualismo: ontologico, ciò che non nasce e sempre è e ciò che nasce e mai non è; e gnoseologico, ciò che è oggetto d'intelligenza e ciò che è oggetto di opinione. Ciò che è soggetto a nascimento ha un tempo: comincia ad esistere, diviene e muore; è materia modellata dal Demiurgo: i corpi terrestri si trasmettono a vicenda la generazione, e gli elementi (fuoco, terra, acqua, aria) nascono l'uno dall'altro in un divenire perenne. « E poiché nessuno di questi corpi presenta mai la medesima

(56) *Fedone,* 79 a: οὐκοῦν τούτων μὲν κἂν ἅψαιο, κἂν ἴδοις, κἂν ταῖς ἄλλαις αἰσθήσεσιν αἴσθοιο, τῶν δὲ κατὰ ταὐτὰ ἐχόντων οὐκ ἔστιν ὅτῳ ποτ' ἂν ἄλλῳ ἐπιλάβοιο ἢ τῷ τῆς διανοίας λογισμῷ, ἀλλ' ἔστιν ἀειδῆ τὰ τοιαῦτα καὶ οὐχ ὁρατά.

(57) *Fedone,* 78 e.

(58) *Timeo,* 27 d - 28 a: Ἔστιν οὖν δὴ κατ' ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαιρετέον τάδε· τί τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν, τὸ δ' αὖ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν.

figura, di quale si potrebbe sostenere decisamente, senza vergognarsi, che è quel corpo e non altro? Di nessuno; ma il modo di parlare di gran lunga piú sicuro intorno a queste cose è il seguente. Di quello che vediamo passare sempre da una forma all'altra, come il fuoco, non si deve dire questo è il fuoco, ma ogni volta, tale è il fuoco; né questa è l'acqua, ma sempre, tale è l'acqua; e cosí nessun'altra di quelle cose che, come se avessero qualche stabilità, indichiamo con le parole questo e cotesto, credendo di significare qualche cosa, perché sfuggono e non sopportano le denominazioni di questo e cotesto e cosí, e ogni altra che le indichi come stabili» ([59]).

Lo stesso discorso, vale sul piano gnoseologico, per la ragione e il senso. Solo il concetto non diviene ed è quello che è — questo, cotesto, cosí — mentre la sensazione sfugge a qualsiasi denominazione, non è mai e sempre diviene ([60]). Ma se i due mondi sono estranei l'uno all'altro, come si spiega il divenire? Per il mondo sensibile, il Demiurgo è il mediatore; tramite la sua azione, la materia partecipa delle Idee, del Modello eterno: ogni cosa è uno o piú elementi materiali, che sono *questa* cosa per la presenza del riflesso ideale; gli stessi elementi in cui è presente il riflesso di un'altra idea formano una cosa diversa. Ogni elemento può dunque partecipare di Idee diverse ed è tale quale lo fa il riflesso ideale: il divenire del mondo sensibile non è materia mossa da leggi meccaniche, ma ordinata dall'intelligenza divina che domina la Necessità, persuadendola di ri-

---

(59) *Timeo*, 49 d-e: οὕτω δὴ τούτων οὐδέποτε τῶν αὐτῶν ἑκάστων φανταζομένων, ποῖον αὐτῶν ὡς ὂν ὁτιοῦν τοῦτο καὶ οὐκ ἄλλο παγίως διισχυριζόμενος οὐκ αἰσχυνεῖταί τις ἑαυτόν; οὐκ ἔστιν, ἀλλ᾽ ἀσφαλέστατα μακρῷ περὶ τούτων τιθεμένους ὧδε λέγειν· ἀεὶ ὃ καθορῶμεν ἄλλοτε ἄλλῃ γιγνόμενον, ὡς πῦρ, μὴ τοῦτο ἀλλὰ τὸ τοιοῦτον ἑκάστοτε προσαγορεύειν πῦρ, μηδὲ ὕδωρ τοῦτο ἀλλὰ τὸ τοιοῦτον ἀεί, μηδὲ ἄλλο ποτὲ μηδὲν ὥς τιν᾽ ἔχον βεβαιότητα, ὅσα δεικνύντες τῷ ῥήματι τῷ τόδε καὶ τοῦτο προσχρώμενοι δηλοῦν ἡγούμεθά τι· φεύγει γὰρ οὐχ ὑπομένον τὴν τοῦ τόδε καὶ τὴν τούτου καὶ τὴν τῷδε καὶ πᾶσαν ὅση μόνιμα ὡς ὄντα αὐτὰ ἐνδείκνυται φάσις.

(60) Cfr. su questo argomento, *Teeteto*, 152 e sgg.

volgere al bene la maggior parte delle cose generate ([61]); l'ordinamento finalistico, che piega ai suoi fini l'ἀνάγκη, è la sola similitudine che il sensibile ha con l'intelligibile.

Una certa comunanza tra elementi corporei e spirituali nell'uomo è a volte ammessa da Platone: l'anima nella sua esistenza terrena risulta come una *composizione* non buona (μὴ τῇ καλλίστῃ κεχρημένον συνθέσει) e ha *comunanza* (κοινωνία) col corpo ([62]), il quale, se può corromperla e renderla cattiva, deve potere agire su di essa, essere con essa « in commercio » ([63]). La stessa dottrina socratica, dell'anima come guida e disciplina del corpo, a cui Platone spesso ricorre, implica un rapporto tra anima e corpo ([64]). Questa comunanza è ammessa anche sul piano gnoseologico: la sensazione, atto complesso, è possibile in quanto la forma, che unisce gli elementi particolari che la compongono, trascende il senso. Inoltre, anche se non essenziale alla conoscenza intellettiva — è l'occasione perché l'anima ricordi quel che conosce —, la sensazione è in rapporto con l'intelligenza. Vi è dunque una corrispondenza perfetta tra il dualismo anima-corpo nell'uomo e quello di forma-materia nella natura; e nel *Timeo* è detto saggio colui che adegua i moti dell'anima propria alle armonie e circolazioni dell'universo ([65]). Ma ciò non prova, come sostengono alcuni in-

---

(61) *Timeo,* 48 a: μεμειγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη· νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν, ταύτῃ κατὰ ταῦτά τε δι' ἀγάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφρονος οὕτω κατ' ἀρχὰς ξυνίστατο τόδε τὸ πᾶν.

(62) *Repub.,* 611 b-c.

(63) Per questa mescolanza tra l'anima e il corpo, cfr. V. BROCHARD, *La morale de Platon* nel vol. *Études de philos. ancienne et de philos. moderne,* p. 200 sgg., Paris, 1912.

(64) L'*Alcibiade maggiore,* dialogo giovanile, accentua la collaborazione tra anima e corpo: la giustizia vi è intesa nella sua utilità sociale e il corpo come strumento dell'anima. Sotto questo aspetto, Platone non è lontano da Aristotele. Per i rapporti tra la morale platonica e quella aristotelica, cfr. BROCHARD, *La morale de Platon,* cit., in *op. cit.* Il dialogo è di dubbia autenticità.

(65) *Timeo,* 90 c-d: τῷ δ'ἐν ἡμῖν θείῳ ξυγγενεῖς εἰσι κινήσεις αἱ τοῦ παντὸς διανοήσεις καὶ περιφοραί. ταύταις δὴ ξυνεπόμενον ἕκαστον δεῖ, τὰς

terpreti, che il filosofo si sforza di superare il dualismo ed eliminare la trascendenza, ma che, fermi dualismo e trascendenza dell'Idea rispetto agli oggetti del modo sensibile e dell'anima rispetto al corpo, ammette una certa comunanza per risolvere alcuni fondamentali problemi, tra cui quello dell'origine del male, che c'interessa accennare ([66]).

Platone esclude che Dio sia la causa del male e biasima i poeti che cantano dèi cattivi e falsi: « Dio è causa non di tutto, ma del bene » (...μὴ πάντων αἴτιον τὸν θεόν, ἀλλὰ τῶν ἀγαθῶν) ([67]); né Dio può subire trasformazioni, perché chi non difetta di bellezza e virtú non cambia e, se cambiasse, sarebbe in peggio; dunque è sempre vero: « Dio è semplice e verace in atti e parole, non si muta, non inganna altri con apparizioni, parole, invio di segni, né quando si è desti, né in sogno » ([68]). Non è Dio causa del male fisico, ma la *materia*: quando il mondo ubbidisce alle leggi della Necessità gira a rovescio (*Politico*); a ogni cosa è congenito l'elemento materiale da cui quanto di malvagio e ingiusto vi è nell'universo, il disordine e lo scompiglio; necessario, perché possano ritornare l'ordine e la giustizia, che la divinità riprenda il timone ([69]). Del male morale, non Dio, ma l'a-

---

περὶ τὴν γένεσιν ἐν τῇ κεφαλῇ διεφθαρμένας ἡμῶν περιόδους ἐξορθοῦντα διὰ τὸ καταμανθάνειν τὰς τοῦ παντὸς ἁρμονίας τε καὶ περιφοράς, τῷ κατανοουμένῳ τὸ κατανοοῦν ἐξομοιῶσαι κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν, ὁμοιώσαντα δὲ τέλος ἔχειν τοῦ προτεθέντος ἀνθρώποις ὑπὸ θεῶν ἀρίστου βίου πρός τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον.

(66) I tentativi di Platone per colmare la distanza tra le Idee e il mondo sensibile, provano lo sforzo di mantenere la trascendenza e non il contrario; infatti, Platone piú che sulla metessi insiste sulla mimesi, che meglio della prima risponde all'esigenza dualistica del suo sistema. Cfr. tra l'altro il l. X della *Repubblica*.

(67) *Repub.*, 380 c.

(68) *Repub.*, 382 e: Κομιδῇ ἄρα ὁ θεὸς ἁπλοῦν καὶ ἀληθὲς ἔν τε ἔργῳ καὶ ἐν λόγῳ, καὶ οὔτε αὐτὸς μεθίσταται οὔτε ἄλλους ἐξαπατᾷ, οὔτε κατὰ φαντασίας οὔτε κατὰ λόγους οὔτε κατὰ σημείων πομπάς, οὔθ' ὕπαρ οὐδ' ὄναρ.

Nota quanto diverso dagli dèi del politeismo ufficiale questo Dio onnipotente e verace.

(69) ... τὸν δὲ δὴ κόσμον πάλιν ἀνέστρεφεν εἱμαρμένη τε καὶ ξύμφυτος ἐπιθυμία (*Politico*, 272 e. Cfr. la dotta nota dello STALLBAUM, p. 199 del vol. IX, sect. I); ... τούτων δ' αὐτῷ τὸ σωματοειδὲς τῆς συγκράσεως αἴτιον, τὸ τῆς

nima in parte è causa ([70]), non in se stessa, perché, come è fatta dal Dio, è bene e può fare il bene — dunque, è anche divina —; il male è conseguenza della sua unione col corpo; di esso la causa è nella materia ([71]), con questa differenza: il male fisico è necessario, in quanto la materia preesiste all'ordine che v'imprime l'Intelligenza divina; quello morale, pur essendo conseguenza dell'unione dell'anima col corpo, potrebbe non essere, dato che l'anima, cui è essenziale l'intelligenza, può resistere alle lusinghe del corpo e vivere *come se* non lo avesse o usandone come « pretesto » per peregrinare nel mondo: il male fisico è una necessità d'ordine naturale, il male morale una debolezza dell'anima, che, libera di non cedere, ne è responsabile. Tuttavia, il dualismo anima-corpo è irriducibile, anche se attenuato dalla necessaria « comunanza » tra i due elementi.

« La composizione del mondo », affinché questo fosse perfettissimo e unico, « ricevette per intero ciascuno dei quattro elementi; infatti, l'Artefice fece il mondo di tutto fuoco, acqua, aria, terra senza lasciarne fuori nessuna parte » ([72]); ma i riflessi ideali proiettati dal Demiurgo sulla materia non esauriscono le Idee che restano intatte e trascendenti ([73]). E se l'anima sta al corpo come le Idee al mondo

---

πάλαι ποτὲ φύσεως ξύντροφον (273 b); da esso deriva ὅσα χαλεπὰ καὶ ἄδικα ἐν οὐρανῷ (273 c). Cfr. sull'origine del male per Platone: P. Rotta, *Il problema dell'origine del male in Platone e Kant,* « Rivista di filosofia neoscolastica », gennaio-febbraio 1923, specialmente pp. 5-10.

(70) Nel *Timeo* (42 d) il creatore dell'universo fa di tutto, ἵνα τῆς ἔπειτα εἴη κακίας ἑκάστων ἀναίτιος e incarica gli dèi giovani di plasmare corpi mortali, di aggiungere all'anima umana quanto ancora rimaneva e di governare il meglio possibile l'animale mortale, ὅτι μὴ κακῶν αὐτὸ ἑαυτῷ γίγνοιτο αἴτιον.

(71) Non ignoro a quante difficoltà vada incontro questa mia interpretazione e come su questo punto Platone non sia sempre coerente.

(72) *Timeo,* 32 c-d.

(73) Cosí anche in un importante passo del *Filebo* (28 d), nel quale si afferma che una mente ed una sapienza ordinatrice governa τὰ ξύμπαντα καὶ τόδε τὸ καλούμενον ὅλον. Come bene osserva il Bertini (*Nuova interpretazione delle idee platoniche,* in « Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino », XI, 1876 e poi in *Saggi platonici,* Lanciano, s.d., p. 156 sgg.), τὰ ξύμπαντα significa la realtà universale, mentre τόδε τὸ καλούμενον ὅλον il nostro mondo. Questo dualismo è la premessa di quello anima-corpo.

sensibile e l'attività intellettiva è superorganica, consegue che essa trascende il corpo ed ha come suo oggetto di conoscenza le Idee eterne e immutabili.

Due elementi, l'anima e il corpo, compongono l'uomo, due il cosmo sensibile, l'elemento ideale e quello materiale; nell'uomo l'anima intellettiva è principio del bene — nel mondo sensibile lo è il riflesso ideale — e il corpo quello del male — nelle cose lo è la materia —; l'anima intellettiva trascende il proprio corpo e la materia: le Idee e l'anima sono l'essere, la materia, il nostro corpo e le cose il non-essere; dunque oggetto dell'anima intellettiva non è il sensibile, ma le Idee e sua vera attività non quella sensitiva (immagini e opinioni, desideri e passioni), ma quella intellettiva (concetti e contemplazione delle Idee); come eterno è l'oggetto dell'anima, cosí eterna è l'anima stessa. Questi i fondamenti dell'immortalità dell'anima intellettiva, di cui le prove sono una esplicazione.

4. — *Le prove dell'immortalità dell'anima e la mortificazione del corpo.*

a) *Centralità del problema nel pensiero platonico.* — Non c'è quasi dialogo in cui non si accenni, presupposta o provata, all'immortalità dell'anima. La morale come disciplina dei sensi e piano della virtú, di cui con tanto convincimento parla Socrate contro l'edonismo e l'utilitarismo dei sofisti; lo Stato perfetto che, sotto il governo dei sapienti, fa che ogni cittadino realizzi la temperanza, la fortezza e la giustizia; la teoria della conoscenza come reminiscenza presupponente la preesistenza dell'anima; il Cosmo delle Idee che si unificano in quella del Bello o del Bene o dell'Essere, a cui tende ἔρως, aspirazione inesausta della nostra anima, dolorosamente peregrinante in questo mondo contingente e mutevole di esseri illusori: tutti i capisaldi della filosofia platonica diventerebbero problematici senza l'im-

mortalità, tema essenziale a tutto il sistema. Darne la prova, per Platone, era quasi come provare la verità della sua filosofia.

Gli accenni pacatamente scettici all'immortalità dell'anima, che si trovano nell'*Apologia* e a cui abbiamo accennato, traducono ancora la posizione socratica di fronte a questo problema; ma ben presto esso s'impose alla riflessione di Platone, dapprima per motivi etici piú che metafisici, primo il modo come Socrate affrontò la morte. Le credenze popolari e le teorie orfiche, che Platone ebbe modo di approfondire nei suoi viaggi, confortavano la sua speranza in una vita futura e lo stimolavano nello stesso tempo ad approfondire e fondare speculativamente il problema, dalla cui soluzione positiva dipendeva anche che l'ideale di vita del giusto, da Socrate sempre difeso, non si rivelasse una formula vuota. Che cosa si sarebbe potuto contrapporre ai sofisti, esaltatori — e l'esperienza di ogni giorno dava loro ragione — della felicità e potenza dell'uomo sommamente ingiusto se non che i giusti, non premiati e perseguitati in vita, saranno premiati dagli dèi dopo la morte? E perché una simile speranza non destasse il riso della maggioranza dei « sapienti » saputi, era necessario, oltre che, come gli Orfici, affermarla per fede, fondarla speculativamente.

b) *L'immortalità dell'anima nel « Gorgia »*. — Nei primi dialoghi questa fondazione manca: l'immortalità e l'oltretomba sono presupposti per fede e si aggiungono dal di fuori alla ricerca filosofica [74]; esempio caratteristico, il

(74) Il *Gorgia* e la *Repubblica* (I, X), dopo la discussione del problema della giustizia, si concludono con la visione dell'oltretomba, ma nel primo dialogo Socrate l'aggiunge al suo discorso, mentre nella *Repubblica* scaturisce dalle premesse prove della immortalità dell'anima. Però anche nel *Gorgia* la visione dell'oltretomba, a conclusione della difesa della giustizia, sta a significare come già, per Platone, che ancora non ha dato al problema una base filosofica, l'immortalità sia il fondamento e il coronamento della morale. D'altra parte, ad evitare facili e non pertinenti interpretazioni utilitaristiche, Platone spesso sostiene che il bene bisogna farlo per se stesso, indipendentemente dai premi che si possono sperare e il male evitarlo prescindendo dal timore delle pene.

Gorgia. Contro Gorgia e Polo e Callicle, Socrate difende il principio incondizionato della giustizia, poco curante dello scherno dei suoi interlocutori; contro i tre sofisti, fa dell'anima la sua sede e si sforza di dimostrare come sia meglio patire ingiustizia che farla, e, facendola, meglio ricevere e scontare la meritata pena anziché sfuggire al giusto castigo, e come non vero che la vita dell'ingiusto sia migliore di quella del giusto. Polo e Callicle smentiscono a ogni battuta Socrate vantando la vita del tiranno potente e senza scrupoli. Alla fine del dialogo, Socrate, con tono solenne, presupposta l'immortalità dell'anima, racconta una favola che crede vera: la sorte che nell'oltretomba attende gli uomini. I morti si presenteranno *nudi* dinanzi a giudici *nudi,* che « perché il giudizio sia giusto, esaminano, anima per anima, le persone appena morte, senza accompagno di parenti e spoglie di tutto l'apparato ond'erano circondate in terra » ([75]), non essendo altro la morte che la separazione dell'anima dal corpo (ὁ θάνατος τυγχάνει ὤν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, οὐδὲν ἄλλο ἢ δυοῖν πραγμάτοιν διάλυσις, τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος, ἀπ'ἀλλήλοιν). Nel corpo, dopo la morte, restano per un certo tempo i segni impressi da quando era in vita; nell'anima, appena se n'è svestita, si vedono, oltre alle qualità naturali, quelle contratte secondo occupazioni e abitudini. Cosí quando gli uomini giungono dinanzi al giudice, « egli li ferma e ne osserva l'anima senza sapere di chi sia; spesso, imbattendosi in quella di un gran re o d'altro sovrano o principe, trova che non ha niente di sano, ma è flagellata e piena di cicatrici impressele da ogni sua azione con gli spergiuri e l'ingiustizia, tutto in essa contorto per menzogna e vanteria, e niente di diritto per educazione senza verità; la vede tutta piena di licenza e mollezza, di traco-

(75) *Gorgia,* 523 e: καὶ τὸν κριτὴν δεῖ γυμνὸν εἶναι, τεθνεῶτα, αὐτῇ τῇ ψυχῇ αὐτὴν τὴν ψυχὴν θεωροῦντα ἐξαίφνης ἀποθανόντος ἑκάστου, ἔρημον πάντων τῶν συγγενῶν καὶ καταλιπόντα ἐπὶ τῆς γῆς πάντα ἐκεῖνον τὸν κόσμον, ἵνα δικαία ἡ κρίσις ᾖ.

tanza incontinenza incoerenza negli atti, di deformità. Vedutala, la manda ignominiosamente alla prigione, dove arrivata sopporterà i dovuti supplizi» ([76]). Il giudice dell'oltretomba non sa niente dell'anima — chi sia, di che famiglia e condizione sociale —; sa solo se malvagia o buona; ammira quest'ultima e la manda nelle isole dei beati. Dunque, in vita, è necessario sprezzare onori e ricchezze di niente curandosi se non della verità e della virtú, in modo da essere perfetti anche in morte ([77]); prepararsi all'altra prova, la sola seria; la si vince vivendo e morendo nell'esercizio della giustizia e di ogni altra virtú ([78]): il resto, senza valore (οὐδενὸς ἄξιος).

Qui si chiude il dialogo: la fede nell'immortalità dell'anima e in una giustizia superiore rende superflue le piccole osservazioni che avrebbe potuto fare un sofista. Socrate con la sua favola sposta il polo della discussione dalla terra al cielo: qui le anime son nude, quello che sono e son state in vita; il corpo alla terra e l'anima nella sua regione: ogni cosa nel luogo suo proprio. Ma nel cielo i valori, capovolti: Archelao, primo nella vita, in cielo è l'ultimo; Socrate, dagli uomini condannato e ucciso, vi sarà ammirato e mandato nelle isole dei beati. Sede della giustizia è l'anima, ma loco dell'anima non la terra, Lassú ([79]).

c) *L'immortalità dell'anima nel «Convito».* — All'anima giusta può essere resa giustizia nell'altra vita; per il virtuoso in terra non c'è grazia: l'immortalità rende possibile

---

(76) *Gorgia,* 524 a - 525 a.

(77) *Gorgia,* 526 d: χαίρειν οὖν ἐάσας τὰς τιμὰς τὰς τῶν πολλῶν ἀνθρώπων, τὴν ἀλήθειαν σκοπῶν πειράσομαι τῷ ὄντι ὡς ἂν δύνωμαι βέλτιστος ὢν καὶ ζῆν καί, ἐπειδὰν ἀποθνήσκω, ἀποθνήσκειν.

(78) *Gorgia,* 527 e: ὥσπερ οὖν ἡγεμόνι τῷ λόγῳ χρησώμεθα τῷ νῦν παραφανέντι, ὃς ἡμῖν σημαίνει, ὅτι οὗτος ὁ τρόπος ἄριστος τοῦ βίου, καὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην ἀρετὴν ἀσκοῦντας καὶ ζῆν καὶ τεθνάναι.

(79) Tra l'anima e il corpo nel *Gorgia* nessuna collaborazione, come sarà ribadito nel *Fedone*; nell'*Alcibiade maggiore* si sostiene la tesi contraria, successivamente svolta nel *Convito*. È il problema (non antinomia) della morale platonica: *con* o *senza* il corpo?

che vengano riparati i torti della giustizia umana. Ma i ponti tra il sensibile e l'intelligibile che il *Gorgia* ha tagliato, sembra che siano ricostruiti nel *Convito* da Diotima di Mantinea per bocca di Socrate.

L'amore, dice Diotima, « è amore di possedere sempre il bene » (ἔστιν ἄρα ξυλλήβδην ὁ ἔρως τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὑτῷ εἶναι ἀεί) ([80]); se questo l'Amore, « in coloro che ne son presi, quell'intenzione viva dell'animo, quell'atto desioso che propriamente chiamasi amore » ([81]), è « partorimento nella bellezza, in maniera corporale e spirituale » (ἔστι γὰρ τοῦτο τόκος ἐν καλῷ καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχήν). Tutti « son gravidi e del corpo e dell'anima » e quando viene la voglia di sgravare, nessuno desidera farlo nel brutto, ma nel bello; « e la gravidanza e la generazione è nel vivente mortale cosa divina e immortale » (ἔστι δὲ τοῦτο θεῖον τὸ πρᾶγμα, καὶ τοῦτο ἐν θνητῷ ὄντι τῷ ζῴῳ ἀθάνατον ἔνεστιν, ἡ κύησις καὶ ἡ γέννησις) ([82]). Infatti « la generazione è quello che vi può essere di eterno e d'immortale in un mortale » (ἀειγενές ἐστι καὶ ἀθάνατον ὡς θνητῷ ἡ γέννησις). E « l'immortalità si ama necessariamente, come abbiamo convenuto, giacché il bene si ama di possederlo sempre; dunque si ama necessariamente di generare; ne segue che l'Amore è anche Amore di generazione, ossia d'immortalità ([83]) ».

Nell'ansia di sopravvivere, la brama di amore. « Il mortale cerca con tutte le sue forze di vivere sempre, di essere immortale: e ci riesce solo per questa via, per la generazione, quella che sempre lascia un altro e giovane al posto del vecchio ». Il corpo si rinnova continuamente nei capelli,

---

(80) *Convito,* 206 a.

(81) *Convito,* 206 b: ὅτε δὴ τούτου ὁ ἔρως ἐστὶν ἀεί, ἦ δ' ἥ, τῶν τίνα τρόπον οιωκόντων αὐτὸ καὶ ἐν τίνι πράξει ἡ σπουδὴ καὶ ἡ σύντασις ἔρως ἂν καλδῖτο; τί τοῦτο τυγχάνει ὂν τὸ ἔργον;

(82) *Convito,* 206 c.

(83) *Convito,* 207 a: ἀθανασίας δὲ ἀναγκαῖον ἐπιθυμεῖν μετὰ ἀγαθοῦ ἐκ τῶν ὡμολογημένων, εἴπερ τοῦ ἀγαθοῦ ἑαυτῷ εἶναι ἀεὶ ἔρως ἐστίν. ἀναγκαῖον δὴ ἐκ τούτου τοῦ λόγου καὶ τῆς ἀθανασίας τὸν ἔρωτα εἶναι.

nella carne, nelle ossa, nel sangue; cosí l'anima, la quale cambia opinioni, desideri, piaceri e dolori. E il mortale, che non è sempre il medesimo come gli dèi, si estinguerebbe, se in lui la parte che invecchia o muore non lasciasse un'altra nuova e a sé somigliante. Solo cosí e il corpo e l'anima partecipano dell' immortalità; dunque, nessuna meraviglia « se ogni animale ha naturalmente il suo germoglio in onore: è il desiderio d'immortalità che lo fa cosí pieno di cura e di amore » ([84]).

Oltre ai gravidi nel corpo, i gravidi nell'anima, che partoriscono la sapienza e le altre virtú; la piú bella sapienza, quella rivolta a mettere ordine nella città e nelle case e si chiama assennatezza e giustizia (πολὺ δὲ μεγίστη καὶ καλλίστη τῆς φρονήσεως ἡ περὶ τὰς τῶν πόλεών τε καὶ οἰκήσεων διακοσμήσεις, ᾗ δὴ ὄνομά ἐστι σωφροσύνη τε καὶ δικαιοσύνη) ([85]). Questi nostri figli spirituali procurarono « immortal gloria e ricordanza » (ἀθάνατον κλέος καὶ μνήμην), come a Licurgo e a Solone che han « partorito » leggi per la Grecia, e a molti altri che han dato alla luce opere belle « e per cotali figli sono stati innalzati loro molti altari, cosa che a nessuno è stato fatto per figli in carne e ossa » ([86]). Dall'amore di gloria e di rinomanza, garanzia d'immortalità e uno dei piú alti gradi dell'iniziazione ai misteri di Eros, si ascende alla bellezza del sapere (ἐπιστημῶν κάλλος); e l'iniziato, « volgendo la vista allo smisurato mare di questa nuova bellezza e contemplandolo, partorirà molti belli e splendidi discorsi e pensieri abbondanti in sapienza, fino al punto che, rinvigorito ed esaltato da questa vista, non scorga altro che una scienza unica e cosí fatta che ha per oggetto la stessa

---

(84) *Convito*, 208 b: μὴ οὖν θαύμαζε, εἰ τὸ αὑτοῦ ἀποβλάστημα φύσει πᾶν τιμᾷ· ἀθανασίας γὰρ χάριν παντὶ αὕτη ἡ σπουδὴ καὶ ὁ ἔρως ἕπεται.

(85) *Convito*, 209 a.

(86) *Convito*, 209 e: ὧν καὶ ἱερὰ πολλὰ ἤδη γέγονε διὰ τοὺς τοιούτους παῖδας, διὰ δὲ τοὺς ἀνθρωπίνους οὐδενός πω.

bellezza » ([87]). I travagli (πόνοι) dell'anima quivi si acquetano: ormai possiede la bellezza che è « da sé, per sé, con sé sempre immutabile » (αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν); a essa si sposa partorendo virtú vera, che le procura la vera immortalità ([88]).

Il concetto d'immortalità svolto nel *Convito* e nascente dalla concezione dell' ἔρως, è il piú affine all' immortalità com'era intesa dal paganesimo, ma non manca di elementi mutuati dall'orfismo e dai culti agrari, come l'analogia con la fecondità della natura sempre rinascente: fecondità come generazione nella carne e nello spirito, per amore di fama e di gloria. Il concetto del rinnovamento dell'anima e del corpo per una forza vitale fecondatrice, che, nel corpo, al vecchio sostituisce il giovane e nell'anima alle organizzazioni antiche le nuove, è anche orfico-pitagorico, e ne mutua il senso panteistico e naturalistico ([89]): eternità della specie o eternità dell'anima in genere; d'altra parte, lo stretto legame che Platone stabilisce tra la generazione fisica e quella dell'anima ([90]), prova lo sforzo di ridurre il dualismo anima-corpo. Tale immortalità d'ispirazione orfica Platone cerca di conciliare con quella assicurata dalla πόλις, affidata al ricordo dei posteri per le opere che gli uomini dotati sono capaci di compiere: Omero ed Esiodo hanno lasciato « cotali figli », che han procurato loro gloria immortale e ricordanza, e cosí Licurgo, Solone e quanti altri « hanno da-

---

(87) *Convito,* 210 d: ... ἐπὶ τὸ πολὺ πέλαγος τετραμμένος τοῦ καλοῦ καὶ θεωρῶν πολλοὺς καὶ καλοὺς λόγους καὶ μεγαλοπρεπεῖς τίκτῃ καὶ διανοήματα ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνῳ, ἕως ἂν ἐνταῦθα ῥωσθεὶς καὶ αὐξηθεὶς κατίδῃ τινὰ ἐπιστήμην μίαν τοιαύτην, ἥ ἐστι καλοῦ τοιοῦδε.

(88) *Convito,* 211 a; 212 e. La visione del bello in sé a cui l'anima si sposa generando la vera virtú (la piú alta generazione dello spirito), procura la vera immortalità, superiore alla sopravvivenza attraverso ai figli — generazione nella carne — e anche a quella che possono dare le opere d'ingegno.

(89) Il pitagorismo del passo (206 a-b) è stato notato dal Guzzo (p. 108 della sua ediz. del *Convito,* Firenze, 1930), il quale rimanda al cap. V dell'*op. cit.* del Rostagni.

(90) *Convito,* 209 b.

to alla luce opere molte e belle » ([91]). Data l'impostazione, non ci sorprende che nel dialogo non si trovi alcun cenno all'oltretomba e alla teoria della reminiscenza; anzi il consueto processo platonico della conoscenza è come accantonato: conoscenza non è ricordo — presuppone la preesistenza dell'anima di cui nel *Convito* non c'è cenno — ma processo d'iniziazione che si svolge e si compie in questa vita terrena; l'esperienza non è causa occasionale estrinseca al processo della conoscenza, ma a esso intrinseca: torna il procedimento logico di Socrate in armonia con l'intonazione naturalistica del dialogo ([92]).

Come si accorda questa iniziazione del *Convito* con quella del *Fedone,* che esclude qualsiasi commercio col corpo? Come, fondandosi entrambi su elementi orfico-pitagorici, arrivano a conclusioni tanto diverse? Corpo collaboratore dell'anima, o corpo-tomba dell'anima?

Queste domande saranno riproposte alla fine di questo capitolo, ma nello stesso *Convito* non mancano perplessità circa la soluzione data al problema dell'immortalità. L'Amore, per Diotima, non è possesso, ma desiderio, e si desidera quello che non si possiede; come tale, è figlio di Poro e di Penia e perciò « questa è la sua sorte: primieramente d'essere povero sempre, e tutt'altro che tenero e bello, quale se lo figurano molti; è duro, squallido, scalzo, e senza casa, e giace in terra nudo, e dorme sugli usci o in mezzo della via, al sereno... » ([93]). Amore sta in mezzo tra sapienza ed ignoranza; è desiderio delle cose belle, della sapienza e perciò è filosofo; ma per essere beati e felici non basta amare il bello e il bene, è necessario possederli; « ama-

(91) *Convito,* 209 d-e.

(92) Ciò sostiene acutamente il Guzzo (*op. cit., Introduzione,* p. 18 sgg.), aggiungendo che l'originalità del *Convito* non è nel procedimento logico, ma nell'interpretazione morale e religiosa data ad esso; ma a Platone è possibile dare questa interpretazione morale e religiosa al procedimento socratico, in quanto ha fatto suo il naturalismo orfico.

(93) *Convito,* 203 c-d.

re è dunque desiderio di possedere sempre il bene» ([94]). Il desiderio c'è *sempre,* ma manca il possesso, e l'aspirazione è sete d'immortalità; dunque, il desiderio non è mai pienezza e l'aspirazione dell'anima resta incompiuta. L'iniziazione non può essere fine a se stessa, ma preparazione al possesso, che trascende il processo iniziatorio. Platone, a mio avviso, nel *Convito* si sforza di risolvere il problema della immortalità e del compimento dell'anima in armonia con le esigenze proprie della coscienza ellenica; constatatane l'impossibilità, abbandona la tesi del corpo collaboratore dell'anima per sviluppare fino alle estreme conseguenze l'altra del corpo-tomba-prigione. Se è valida questa interpretazione non c'è antitesi tra il *Convito* e il *Fedone,* ma sviluppo.

d) *L'immortalità nel* «*Fedro*». — Appena Socrate finisce di esporre il suo discorso, si sente la porta del vestibolo «come fracassasse dalle mille picchiate», e voci di una allegra brigata e di una sonatrice di flauto; entra Alcibiade briaco, sostenuto dai compagni e dalla sonatrice ([95]). È come l'irrompere della realtà corporea e dei sensi per rivendicare irresistibilmente la loro possanza bellezza fecondità. Prima che il mondo terreno fosse chiuso in parentesi nel *Fedone,* perdendo, dinanzi alla morte, ogni attrattiva — tragedia dell'estetismo — viene da Platone idealizzato. Di questo processo il *Convito* è una tappa; l'altra è segnata dal *Fedro.*

Anche nel *Fedro* il discorso è su Eros o desiderio di ciò che è bello ([96]); ma nel *Convito* l'immortalità dell'anima è una conseguenza della sua aspirazione infinita, nel *Fedro* invece è la premessa necessaria per provare la divinità dell'Amore. La prova può ridursi a questa formula: l'anima è vita in e per se stessa; principio di ogni vita, è immor-

(94) *Convito,* 206 a.
(95) *Convito,* 212 c-d.
(96) *Fedro,* 237 d.

tale ([97]). Successivamente Socrate passa a discorrere dell'essenza dell'anima umana in se stessa, paragonandola a una coppia alata di cavalli, guidati da un auriga; uno dei due è eccellente, l'altro di pessima razza; difficile e penosa l'opera dell'auriga. Nel giro che le anime fanno in cielo, alcune riescono con difficoltà a vedere le Essenze; altre le vedono sí e no, altre lo desiderano ma sono incapaci di vedere e «tutte, dopo grande travaglio, senz'avere contemplato l'essere, s'allontanano, e, venute via, si pascono di opinione» ([98]). Le prime invece, che han sollevato lo sguardo «sino a ciò che è realmente», in terra si giovano di queste reminiscenze e, «staccandosi dalle cure umane e aderendo a ciò che è divino», divengono perfette ([99]); ma, per quanto tali, in terra non possono mai «vedere la bellezza nel suo splendore» come quando, al seguito di questo o quel dio, s'iniziavano alla piú beata delle iniziazioni; lassú noi, «perfetti e immuni dai mali che ci attendevano nell'av-

---

(97) *Fedro*, 245 c - 246 a: Ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος. τὸ γὰρ αὐτοκίνητον ἀθάνατον· τὸ δ' ἄλλο κινοῦν καὶ ὑπ' ἄλλου κινούμενον, παῦλαν ἔχον κινήσεως, παῦλαν ἔχει ζωῆς· μόνον δὴ τὸ αὐτὸ κινοῦν, ἅτε οὐκ ἀπολεῖπον ἑαυτό, οὔποτε λήγει κινούμενον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται τοῦτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως. ἀρχὴ δὲ ἀγένητον. ἐξ ἀρχῆς γὰρ ἀνάγκη πᾶν τὸ γιγνόμενον γίγνεσθαι, αὐτὴν δὲ μηδ' ἐξ ἑνός· εἰ γὰρ ἔκ του ἀρχὴ γίγνοιτο, οὐκ ἂν ἐξ ἀρχῆς γίγνοιτο. ἐπειδὴ δὲ ἀγένητόν ἐστι, καὶ ἀδιάφθορον αὐτὸ ἀνάγκη εἶναι. ἀρχῆς γὰρ δὴ ἀπολομένης οὔτε αὐτή ποτε ἔκ του οὔτε ἄλλο ἐξ ἐκείνης γενήσεται, εἴπερ ἐξ ἀρχῆς δεῖ τὰ πάντα γίγνεσθαι. οὕτω δὴ κινήσεως μὲν ἀρχὴ τὸ αὐτὸ αὑτὸ κινοῦν, τοῦτο δὲ οὔτ' ἀπόλλυσθαι οὔτε γίγνεσθαι δυνατόν, ἢ πάντα τε οὐρανὸν πᾶσάν τε γένεσιν συμπεσοῦσαν στῆναι, καὶ μήποτε αὖθις ἔχειν ὅθεν κινηθέντα γενήσεται. ἀθανάτου δὲ πεφασμένου τοῦ ὑφ' ἑαυτοῦ κινουμένου, ψυχῆς οὐσίαν τε καὶ λόγον τοῦτον αὐτόν τις λέγων οὐκ αἰσχυνεῖται. πᾶν γὰρ σῶμα, ᾧ μὲν ἔξωθεν τὸ κινεῖσθαι, ἄψυχον, ᾧ δὲ ἔνδοθεν αὐτῷ ἐξ αὑτοῦ, ἔμψυχον, ὡς ταύτης οὔσης φύσεως ψυχῆς. εἰ δ' ἔστι τοῦτο οὕτως ἔχον, μὴ ἄλλο τι εἶναι τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν ἢ ψυχήν, ἐξ ἀνάγκης ἀγένητόν τε καὶ ἀθάνατον ψυχὴ ἂν εἴη. Περὶ μὲν οὖν ἀθανασίας αὐτῆς ἱκανῶς.

(98) *Fedro*, 248 a-b.

(99) Dalla descrizione consegue che quelle anime che non hanno potuto vedere le Idee per il disordine provocato dal cavallo cattivo e non dominato dall'auriga, cadute in un corpo, non potranno avere alcuna reminiscenza; dunque saranno sempre condannate all'opinione, mai saranno «filosofe». Come potranno operare l'ascesi dialettica per purificarsi e tornare nel regno dei beati? Sembrano destinate a passare da un corpo all'altro, eternamente peregrinanti. In questo caso, il loro «inferno» è la vita terrena.

venire, iniziati ai piú profondi misteri, godevamo di quei simulacri perfetti semplici, calmi e felici, in una luce pura, puri noi stessi e non sepolti in questa tomba, che chiamiamo corpo e trasciniamo con noi, a esso attaccati come ostrica al proprio guscio» ([100]). Soltanto della bellezza, a contatto con quella terrena e per mezzo della vita, possiamo avere un ricordo splendido e luminoso se ci sottoponiamo a una rigida disciplina dei sensi, che Platone, con linguaggio religioso, chiama iniziazione: «Chi però non è iniziato di recente, o s'è corrotto, non ha la capacità di riportarsi, attraverso quella che chiamiamo bellezza, alla bellezza in sé di lassú, onde, invece di guardarla con venerazione, cedendo al piacere come le bestie, cerca di goderne e di fecondarla; e guidato dall'abuso, non teme né si vergogna di andare a caccia di un piacere contro natura. Al contrario chi è iniziato di recente, chi è pieno delle visioni ricevute, allorché vede un volto divino o una forma corporea che felicemente imita la vera bellezza, dapprima è scosso da un brivido e assalito dagli sgomenti di un tempo, di poi la contempla e venera come un nume...» ([101]). L'anima, di fronte all'immagine della bellezza, presa da un fremito febbrile, prova un ardore insolito, avverte che il gambo delle penne si gonfia e nel metter l'ali «prova un ardore, una pena, un solletico»; l'amore la stimola allo stato di prima. In questa eccitazione amorosa, in guardia l'auriga: dei due cavalli, quello dritto, agile, avido d'onore, temperato, modesto, amante di gloria, si lascia facilmente guidare, raffrenato dal pudore; l'altro sbilenco, tozzo, grossolano, prepotente, borioso non ubbidisce a sferza e a pungolo e, spinto dalla sensualità, vuole gettarsi sull'oggetto bello. Solo «quando il cavallo mal-

(100) *Fedro*, 250 c: ... ὅσα ἡμᾶς ἐν ὑστέρῳ χρόνῳ ὑπέμενεν, ὁλόκληρα δὲ καὶ ἁπλᾶ καὶ ἀτρεμῆ καὶ εὐδαίμονα φάσματα μυούμενοί τε καὶ ἐποπτεύοντες ἐν αὐγῇ καθαρᾷ καθαροὶ ὄντες καὶ ἀσήμαντοι τούτου, ὃ νῦν σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν, ὀστρέου τρόπον δεδεσμευμένοι.

(101) *Fedro*, 251 a.

vagio desiste dalla sua tracotanza e, fattosi mansueto, obbedisce docile alla guida preveggente dell'auriga, e alla vista del bel viso muore dalla paura, allora soltanto l'anima dell'amante può seguire l'amato, rispettosa e pudica » ([102]). Se l'anima nelle sue parti piú nobili guida l'uomo a una vita ordinata e all'amore della sapienza, vissuta « quaggiú un'esistenza felice e concorde », padrona di sé, dopo la morte, rimesse le ali, purificata torna alla sua abitazione celeste ([103]).

Nel *Fedro,* tutti gli elementi essenziali della filosofia platonica: Cosmo noetico; ascesa dialettica e mortificazione dei sensi; preesistenza e reminiscenza, immortalità dell'anima, la cui prova poggia sulla sua essenza: l'anima è vita inesauribile, che non ha avuto principio e non avrà fine; dunque, essendo vita, esclude il suo contrario, la morte. La chiamo *prova ontologica* dell'immortalità: il concetto dell'anima include necessariamente la vita come costitutiva della sua essenza; dunque, pensare l'anima e nello stesso tempo pensarla mortale, senza vita, è contraddittorio ([104]). L'anima è movimento in se stessa ed è principio del movimento, principio vitale, « psiche » e non « pneuma »: il naturalismo orfico non è del tutto superato. L'energia vitale degli orfici, immanente e permeante l'universo, è qui da Platone identificata con l'essenza dell'anima — sembra di un'anima cosmica — vita inesauribile, di cui nell'uomo la forma piú alta e nobile è la follia amorosa, il delirio divino per la divina bellezza.

Ma nel *Fedro* è rilevante notare che l'anima non è *forma separata,* ma *sostanza completa*: la parte concupiscibile

(102) *Fedro,* 254 e: ὅταν δὲ ταὐτὸν πολλάκις πάσχων, ὁ πονηρὸς τῆς ὕβρεως λήξῃ, ταπεινωθεὶς ἕπεται ἤδη τῇ τοῦ ἡνιόχου προνοίᾳ καί, ὅταν ἴδῃ τὸν καλόν, φόβῳ διόλλυται. ὥστε ξυμβαίνει τότ' ἤδη τὴν τοῦ ἐραστοῦ ψυχὴν τοῖς παιδικοῖς, αἰδουμένην τε καὶ δε δεδιυῖαν, ἕπεσθαι.

(103) *Fedro,* 256 b-c.

(104) Il BERTINI, nel *Saggio sul Fedro* (*op. cit.*, p. 88 n.), osserva che ciò prova che « l'anima non può esistere nello stato di morte, ma non prova l'impossibilità del suo annientamento ».

e irascibile non le viene dall'unione col corpo, ma è unita anche prima della caduta a quella intellettiva. Platone con questa unione ha voluto risolvere un problema che, come abbiamo notato, è presente nella dottrina orfica: se l'anima-demone non partecipa alla vita dell'uomo e comincia a vivere quando l'individuo è sparito, che cosa è essa, prigioniero estraneo alla vita della prigione? Platone invece affida all'anima (auriga) la guida dell'attività concupiscibile e irascibile (i due cavalli) e ne fa il principio della vita e del movimento. D'altra parte, dando all'anima, prima della caduta nel corpo, una propria materia ([105]), la quale in un certo senso individua le singole anime e dà a ciascuna un diverso destino, ammette una qualche personalità preesistente all'unione col corpo e per conseguenza sopravvivente anche dopo la separazione. Né ciò compromette la spiritualità dell'anima intellettiva e la sua trascendenza rispetto al corpo: l'auriga è nel cocchio e guida i cavalli, ma *separato* da essi, come il nocchiero è nella nave, però non è *tutt'uno* con la nave; d'altra parte, l'auriga per esser tale deve avere dei cavalli da guidare e dunque all'anima è indispensabile la corporeità: può escire fuori del cocchio e abbandonare le redini, come il nocchiero scendere dalla nave e lasciare il timone, ma l'auriga senza cavalli e cocchio non è piú auriga, il nocchiero senza nave non piú nocchiero ([106]); l'unione risulta necessaria senza risolvere il problema della personalità dell'anima, che permane un ente a sé anche se ha una sua

---

(105) Una dottrina intorno all'anima, che ricorda questa di Platone, come è noto, è sostenuta, contro quella aristotelico-tomista dell'anima forma del corpo, da S. Bonaventura, *In sententias,* II, d. 3, a. 1, q. 1; d. 17, a. 1, q. 2; a. 2, q. 2 e 3.

(106) Da notare come nella psicologia platonica si trovano tutti gli elementi della dottrina aristotelica intorno all'anima e come il rapporto anima-corpo del *Fedro* ricordi quello di Aristotele e presenti quasi le stesse difficoltà. Infatti quello che noi abbiamo osservato a Platone, è stato osservato ad Aristotele da P. Pomponazzi (*De immortalitate animae,* c. 9) con la celebre distinzione della dipendenza o no dell'anima dal corpo, secondo che l'intelletto sia considerato *ut obiecto* o *ut subiecto.*

corporeità che la fa sostanza completa. Un passo però dal *Convito* al *Fedro* è stato fatto: nel primo l'immortalità è intesa come fecondità fisica o spirituale e realizzabile nel mondo terreno; nel secondo inerisce all'anima in quanto tale, preesistente alla caduta in un corpo, e vita per essenza. Ma ancora Platone non ha percorso tutta la strada; nello stesso *Fedro* si trovano i germi dell'ulteriore sviluppo: la condanna dei sensi è inequivocabile; i caratteri con cui è descritta la violenza brutale del cavallo cattivo, ricordano quelli con cui è descritto il corpo nel *Fedone* (66 b - 67 b), già nel *Fedro* detto tomba dell'anima che ci imprigiona come ostriche nel proprio guscio; precisi gli accenni alla metempsicosi, alla preesistenza, all'anamnesi; evidente l'intonazione mistica del dialogo, nei punti essenziali; tutti elementi che, sviluppati e sistemati, dovevano necessariamente portare a una concezione meno naturalistica dell'anima, come forma pura, semplice e lontana dal commercio e dalla mescolanza con gli elementi corporei, taglio netto tra la vita terrena e la celeste e perciò dualismo radicale tra anima e corpo, che il *Convito* e il *Fedro,* pur lasciando la strada aperta a questa conclusione, cercano di attenuare.

e) *L'immortalità nel* «*Fedone*». — Fin dalle prime pagine del *Fedone* si respira ascetismo; dopo poche battute introduttive, il dialogo s'imposta sul valore della vita terrena. Socrate, che alla calata del sole deve bere il veleno, la vede a petto con l'al di là, come apparenza che offusca lo sguardo, fa velo all'occhio della mente; e la morte, come quella che ci libera dal corpo, piú bella della vita, l'alba di un giorno luminoso, l'inizio di una nuova esistenza. Di ciò il saggio parla con fede incrollabile; ma questa fede manca a Cebete, il quale osserva che le cose dette son giuste, però è da dubitare della loro verità fino a quando non si prova l'immortalità dell'anima, condizione di una vita futura. Cosí ha inizio il canto meraviglioso di Socrate.

Primo argomento in favore dell'immortalità, quello dei contrari fondato sulla metempsicosi: « le anime se ne vanno di qui, e giungono là; poi vengono di nuovo qui e si generano dai morti » ([107]); dunque le nostre anime sopravvivono alla morte, altrimenti non potrebbero tornare. Può questa fede — palingenesi e metempsicosi — avere un fondamento razionale? « Avremo una prova sufficiente che le cose stanno cosí, se apparirà dimostrato che i vivi non si generano da altro che dai morti » (ὅτι οὐδαμόθεν ἄλλοθεν γίγνονται οἱ ζῶντες ἢ ἐκ τῶν τεθνεώτων); cosí non solo per gli uomini, ma anche per gli animali e le piante, universalmente. Questo il principio: « è necessario che tutte le cose che hanno un contrario non nascono da altro che dal contrario loro »; applicato alla vita e alla morte, suona cosí: morte è il contrario di vita; dalla vita nasce la morte e dalla morte la vita. « Stando cosí le cose, mi sembra che questo sia prova sufficiente della necessità che le anime dei morti siano colà donde debbono necessariamente rinascere », nell'Ade ([108]). Ad ammettere ciò si è indotti da un'altra ragione: « se, infatti, le cose non si generassero le une dalle altre, quasi in circolo, ma la generazione si svolgesse in linea retta muovendo dall'uno dei contrari verso quello opposto soltanto, e questo non tornasse di nuovo al primo, capisci bene che alla fine tutte le cose avrebbero la medesima sorte e porrebbero fine ai loro mutamenti » ([109]). Infatti, « se morisse tutto ciò che ha vita e, se una volta cessati

---

(107) *Fedone,* 70 c.

(108) *Fedone,* 72 a.

(109) *Fedone,* 72 b: εἰ γὰρ μὴ ἀεὶ ἀνταποδιδοίη τὰ ἕτερα τοῖς ἑτέροις γιγνόμενα, ὡσπερεὶ κύκλῳ περιιόντα, ἀλλ' εὐθεῖά τις εἴη ἡ γένεσις ἐκ τοῦ ἑτέρου μόνον εἰς τὸ καταντικρὺ καὶ μὴ ἀνακάμπτοι πάλιν ἐπὶ τὸ ἕτερον μηδὲ καμπὴν ποιοῖτο, οἶσθ' ὅτι πάντα τελευτῶντα τὸ αὐτὸ σχῆμα ἂν σχοίη καὶ τὸ αὐτὸ πάθος ἂν πάθοι καὶ παύσαιτο γιγνόμενα.

Nel passo si rinvengono elementi orfici. I contrari che si generano in circolo (κύκλῳ) ricordano molto da vicino la prova che Alcmeone dà dell' immortalità dell'anima (p. 103 di q.v.), come il loro svolgersi in linea retta in modo che l'uno non torni all'altro richiama ancora la prova dello stesso Alcmeone della morte degli uomini, perché non possono ricongiungere τὴν ἀρχὴν τῷ τέλει.

di vivere, i morti rimanessero in questo stato e non rivivessero, non ne seguirebbe che alla fine tutto sarebbe morto e niente rimarrebbe vivo? ...Dunque, c'è realmente il rivivere e il generarsi dei vivi dai morti ed esistono dunque anche le anime dei morti e c'è una sorte migliore per le buone e una peggiore per le cattive» ([110]).

La γένεσις, di cui qui si parla, è passaggio da uno stato all'altro, ma l'ente nella sua essenza permane sempre lo stesso: dalla vita la morte, dalla morte la vita, ma l'anima che da uno stato passa all'altro è sempre quello che è. Oppure: all'anima è essenziale la vita; l'essenza non è soggetta a mutamenti; perciò l'anima è immortale (*Fedro*). Consegue che il passaggio dallo stato di vita a quello di morte è sempre uno stato della *vita* dell'anima, indifferente ontologicamente alla morte, che interessa il corpo; l'anima, in fondo, passa da uno stato di vita con il corpo a uno di vita senza il corpo. Dei due contrari solo la vita inerisce essenzialmente all'anima, che pertanto esclude la morte ([111]).

Questa vicissitudine è eterna come l'anima? Secondo l'ordine metafisico, sí, è necessità che le anime dal mondo dell'Ade tornino in terra, altrimenti l'umanità si estinguerebbe ([112]); secondo l'ordine psicologico o riguardante la vita terrena dell'anima, invece, la vicenda è temporanea, limitata all'unione dell'anima con un corpo, piú o meno lunga in dipendenza degli elementi corporei che le si «applicano» durante il suo commercio col corpo. Se l'anima è vissuta *come se* non avesse il corpo, ritorna all'Ade — uscita dal corpo — in attesa di reincarnarsi — rientro in un corpo —: metempsicosi come legge di ordine metafisico; se è vissuta

(110) *Fedone*, 72 a-b. Nella *Repubblica* (611 a) Platone osserva che le anime non possono diminuire né aumentare: nel primo caso, si estinguerebbero, nel secondo tutto diventerebbe immortale.

(111) Si può obiettare che, se cosí, l'immortalità dell'anima intellettiva è presupposta alla prova, in quanto resta da provare che all'anima è essenziale la vita; ma tale prova Platone crede di averla data nel *Fedro*.

(112) Per Platone, come vedremo, vi è anche un altro motivo.

invece cedendo alle lusinghe dei sensi, passa, prima di tornare nella sua sede, da un corpo in un altro: metempsicosi come legge di ordine psicologico-morale. Nel primo e nel secondo caso si ha un passaggio da un contrario all'altro, ma nel primo i due contrari vita-morte sono necessariamente legati, nel secondo la vita (anima) la vince sulla morte (corpo) e si stacca dal suo contrario. Platone dà cosí alla metempsicosi un fondamento etico-filosofico.

La prova suddetta, aggiunge Cebete, può essere confermata dalla dottrina, se è vera, che « la nostra conoscenza altro non è che reminiscenza ». Infatti, se conoscere è ricordare, « è necessario avere imparato prima ciò di cui oggi ci ricordiamo. E ciò è impossibile, se la nostra anima non è stata in altro luogo, prima che in questa forma umana; onde, anche per questa ragione, l'anima si presenta come qualcosa d'immortale » ([113]). Il ricordo è dovuto a una forma di associazione — o per contiguità, o per somiglianza — di una cosa a un'altra. Per esempio, vedendo diversi oggetti eguali, ci ricordiamo dell'Eguale in sé, ma le cose piú o meno eguali non ci fanno conoscere l'Eguale, solo ricordare; dunque l'Eguale in sé era in noi e non ci viene dalla conoscenza delle varie cose eguali, anzi questa presuppone l'altra: « e perciò prima che noi cominciassimo a vedere e udire e adoperare gli altri sensi, bisogna avere avuto conoscenza dell'Eguale in sé »; dunque dobbiamo averla appresa prima della nascita (πρὶν γενέσθαι ἄρα, ὡς ἔοικεν, ἀνάγκη ἡμῖν αὐτὴν εἰληφέναι) ([114]). Consegue: *a*) « se acquistate delle nozioni prima della nascita, le abbiamo perdute nascendo e se di poi, servendoci dei sensi, riacquistiamo quelle nozioni che prima avevamo, questo che chiamiamo conoscere... è un prender possesso di una scienza già nota », cioè è ricordare; *b*) dunque, « c'erano le anime, o Simmia, separate dal corpo anche prima che assumessero aspetto umano, ed

(113) *Fedone*, 72 e - 73 a.
(114) *Fedone*, 75 c.

erano dotate di sapere » ([115]). L'anima ha contemplato le Idee e come *sono* le Idee, cosí *è* l'anima intellettiva. Due passi del *Menone* confermano la nostra tesi che Platone non sostituisce la fede nell'immortalità con un argomento puramente razionale, quello della reminiscenza, ma si sforza di confermare quella fede con prove speculative.

Alla lezione di maieutica, sul cui filo lo schiavo ignorante dimostra un teorema di geometria, onde segue che cercare e imparare non è che ricordare, Socrate premette l'essenziale di un discorso vero e bello, udito da sacerdotesse e sacerdoti, i quali « affermano che l'anima umana è immortale: ora termina, il che si dice morire, ora rinasce, ma mai finisce... Dunque immortale l'anima e piú volte rinata; e avendo visto il mondo di qua e quello degli Inferi e ogni cosa, ha tutto imparato. Quindi non è strano che sia capace di ricordare quel che prima sapeva. Ed essendo grande l'affinità e connessione fra le cose della natura, niente vieta che l'anima, la quale ha tutto imparato, nel ricordare una cosa sola — il che si chiama imparare — trovi da se stessa il resto quando uno sia intraprendente e non si stanchi di cercare: cercare e imparare in generale non è altro che ricordare » ([116]). Lo schiavo dimostra; dunque conosce cose che non può avere apprese in questa vita, ma nel tempo in cui non era uomo; l'anima di lui ha sempre imparato e « quindi se la verità delle cose è sempre stata nell'anima nostra, questa dev'essere immortale » ([117]).

---

(115) *Fedone,* 75 d - 76 a.

(116) *Menone,* 81 b-d: φασὶ γὰρ τὴν ψυχὴν τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀθάνατον, καὶ τοτὲ μὲν τελευτᾶν, ὃ δὴ ἀποθνήσκειν καλοῦσι, τοτὲ δὲ πάλιν γίγνεσθαι, ἀπόλλυσθαι δ' οὐδέποτε... ἅτε οὖν ἡ ψυχὴ ἀθάνατός τε οὖσα καὶ πολλάκις γεγονυῖα, καὶ ἑωρακυῖα καὶ τὰ ἐνθάδε καὶ τὰ ἐν Ἅιδου καὶ πάντα χρήματα, οὐκ ἔστιν ὅ τι οὐ μεμάθηκεν, ὥστε οὐδὲν θαυμαστὸν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ ἄλλων οἷόν τε εἶναι αὐτὴν ἀναμνησθῆναι ἅ γε καὶ |πρότερον ἠπίστατο. ἅτε γὰρ τῆς φύσεως ἁπάσης συγγενοῦς οὔσης, καὶ μεμαθηκυίας τῆς ψυχῆς ἅπαντα, οὐδὲν κωλύει ἓν μόνον ἀναμνησθέντα, ὃ δὴ μάθησιν καλοῦσιν ἄνθρωποι, τἆλλα πάντα αὐτὸν ἀνευρεῖν, ἐάν τις ἀνδρεῖος ᾖ καὶ μὴ ἀποκάμνῃ ζητῶν· τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν.

(117) *Menone,* 86 b: οὐκοῦν εἰ ἀεὶ ἡ ἀλήθεια ἡμῖν τῶν ὄντων ἐστὶν ἐν τῇ

Prima Socrate dice: « essendo l'anima immortale... ha tutto imparato », e fonda la reminiscenza sull'immortalità; poi: « se la verità è sempre stata nell'anima nostra, questa dev'essere immortale », e fonda l'immortalità sulla reminiscenza: circolo vizioso, com'è stato detto ([118]). Non mi sembra. Socrate, prima di provare che conoscenza è ricordo, pone a fondamento del suo discorso l'immortalità dell'anima sulla base della metempsicosi, anche qui intesa, al pari che nel *Fedone,* come passaggio da un contrario all'altro (l'anima ora termina, ora rinasce, ma mai finisce); dall'immortalità-metempsicosi ricava che l'apprendere è ricordare. Poste queste credenze, passa a confermarle razionalmente con lo stesso procedimento del *Fedone.* La prova dei contrari e quella della reminiscenza si integrano; non a caso la prima precede l'altra: « le anime di qua arrivano là; poi tornano qua di nuovo, e si generano dai morti » — quasi le stesse parole del *Menone.* Per conseguenza, l'anima che ha veduto il mondo di là, ha tutto imparato prima di venire in un corpo: imparare è ricordare. Niente introduce di nuovo il ragionamento inverso: se ha sempre conosciuto la verità, è immortale. La stessa fede orfico-pitagorica è a base del *Menone* e del *Fedone* e le prove finora discusse di quest'ultimo, le stesse di quelle dell'altro.

Inoltre, come abbiamo osservato, la prova del *Fedro* procede dal discorso sull'essenza dell'anima, la vita; lo stesso nel *Fedone*: la prova dei contrari, passaggio dalla vita alla morte e dalla morte alla vita, mira a convincere che all'anima è essenziale la vita la cui piú alta rivelazione è la conoscenza dell'idee, la *sapienza,* all'anima essenziale come la vita. Ma sapere è ricordare, non essendo possibile che l'anima abbia appreso in questa vita; dunque ha appreso in un'altra e, immortale, ha sempre saputo. L'anima è immortale per-

ψυχῇ, ἀθάνατος ἂν ἡ ψυχὴ εἴη.

(118) Cfr. E. Grassi, *Il problema della metafisica platonica,* pp. 112-119. Cfr. l'« Appendice » nel II vol. di quest'opera.

ché le è essenziale la vita; dunque ha *sempre* avuto la vita e con essa la conoscenza delle Idee; perciò ha *sempre* avuto la sapienza, che, assieme alla vita, le è coessenziale ([119]); dall'essenza eterna ne inferiamo l'esistenza eterna; ma l'essenza non è senza l'esistenza di cui è essenza; dunque dall'immortalità si ricava la reminiscenza.

Da ultimo, dal *Menone* e dal *Fedone* risulta che l'elemento corporeo non è unito all'anima prima della caduta (*Fedro*), ma le «si aggiunge» e sta all'anima liberarsene al piú presto. L'anima è auriga solo fino a quando è unita a un corpo; ma, come pura essenza, prima di essere imprigionata nel corpo e dopo che ritorna nella sua patria celeste, è soltanto vita intellettiva avente l'intuito delle Idee. Il naturalismo del *Convito* e del *Fedro* è abbandonato a conferma del dualismo anima-corpo, mondo ideale-mondo sensibile, realtà-apparenza. Il seguito del *Fedone* segna ancora piú profondamente la distanza tra i due mondi e fila verso la conclusione ascetico-religiosa, la stessa di tutto il pensiero platonico.

Tuttavia Simmia e Cebete sono convinti della preesistenza, non della sopravvivenza dell'anima. Socrate osserva che la prova della reminiscenza e quella dei contrari servono a provare l'immortalità *a parte ante* e *a parte post*; ma per confortare il «fanciullo» dei due Tebani a non paventare la morte, dà ancora una prova della sopravvivenza ([120]).

Morte è dissoluzione; si dissolve ciò che è composto; son composte le cose che non sono sempre allo stesso modo; al contrario, ciò che è semplice non può dissolversi; il sem-

(119) Se all'anima è essenziale la vita, essa non può essere un'Idea che è un oggetto intelligibile e non un soggetto intelligente; ma l'anima è simile alle Idee, come le Idee è soprasensibile ed eterna. Cfr. Bertini, *Nuova interpretazione* ecc., p. 118 e *passim*; Stefanini, *op. cit.*, p. 280 sgg.

(120) Il linguaggio del passo è orfico: il fanciullino, l'incantagione, ecc. Da notare ancora che Socrate, nel confortare i discepoli della sua imminente dipartita, dice che un incantatore possono trovarlo per ogni luogo: allusione manifesta alla diffusione dell'orfismo, che Platone utilizza per una soluzione filosofico-religiosa del problema dell'esistenza.

plice è sempre quello che è. Ma ciò che è, è l'essenza (*l'eguale, il bello* e gli altri *enti in sé*), che «essendo di natura uniforme, si mantiene costante e non soffre mai in nessun modo alcun mutamento» ([121]); le cose uguali, belle ecc. invece non sono «giammai e in niente le medesime né rispetto a sé né fra loro». Vi sono dunque due specie di enti, una visibile e l'altra invisibile, una che *sempre è* e l'altra che *non è*. Per conseguenza non possiamo conoscerle con gli stessi organi: apprendiamo con i sensi le cose corporali e mutevoli; quelle che non mutano, «per il discorso della mente» (τῷ τῆς διανοίας λογισμῷ). L'uomo è anima e corpo; quest'ultimo, come l'ente che muta ed è apprensibile coi sensi, è «congiunto» e assomiglia alla specie degli enti particolari, composti e mutevoli; l'anima, come quella che è invisibile e non è apprensibile con i sensi, alla specie degli enti semplici ed immutabili. Ciò è provato anche dal fatto, che «quando l'anima si serve del corpo per indagare qualche cosa, per mezzo della vista, o dell'udito, o di altro senso (per mezzo del corpo, significa coi sensi) è tratta dal corpo a ciò che non si comporta allo stesso modo, e sconvolta e come ebbra barcolla, poiché viene a contatto con tali cose»; invece «quando si può raccogliere in se medesima e si pone in contemplazione, s'innalza a ciò che sempre è, al puro, all'immortale, all'immutabile, e a esso affine per natura, sempre gli sta presso. Allora rimane per sé e in se stessa e cessa il suo errare essendosi accostata a enti di tal natura contemplando i quali essa rimane sempre immutabile. E questo suo stato si chiama intelligenza» ([122]). Chiunque de-

(121) *Fedone*, 78 d: ἢ ἀεὶ αὐτῶν ἕκαστον, ὃ ἔστι, μονοειδὲς ὂν αὐτὸ καθ' αὐτό, ὡσαύτως καὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχει καὶ οὐδέποτε οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἀλλοίωσιν οὐδεμίαν ἐνδέχεται;

(122) *Fedone*, 79 d: ὅταν δέ γε αὐτὴ καθ' αὑτὴν σκοπῇ, ἐκεῖσε οἴχεται εἰς τὸ καθαρόν τε καὶ ἀεὶ ὂν καὶ ἀθάνατον καὶ ὡσαύτως ἔχον, καὶ ὡς συγγενὴς οὖσα αὐτοῦ, ἀεὶ μετ' ἐκείνου τε γίγνεται, ὅτανπερ αὐτὴ καθ' αὑτὴν γένηται καὶ ἐξῇ αὐτῇ, καὶ πέπαυταί τε τοῦ πλάνου καὶ περὶ ἐκεῖνα ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχει, ἅτε τοιούτων ἐφαπτομένη· καὶ τοῦτο αὐτῆς τὸ πάθημα φρόνησις κέκληται;

ve convincersi che l'anima è simile a ciò che è immutabile e non a ciò che muta. È evidente che il corpo deve servire e l'anima governare; dunque, anche per questo rispetto, l'anima è simile a ciò che è divino e il corpo a ciò che è mortale. « S'ha dunque a concludere essere l'anima molto somigliante a ciò che è divino, immortale, intelligibile e di una sola forma, indissolubile e immutabile » (τῷ μὲν θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ ἀεὶ ὡσαύτως κατὰ ταὐτὰ ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμιοιότατον εἶναι ψυχή); dunque è immortale ([123]).

Il ragionamento di Socrate può mettersi sotto forma di sillogismo: il semplice è immortale; l'anima è semplice; l'anima è immortale. Che il semplice è immortale (premessa maggiore) è provato dal fatto che solo il composto può dissolversi; che l'anima è semplice (premessa minore) si prova dimostrando la sua somiglianza con le idee; dunque la conclusione è vera ([124]).

Socrate nella prima prova ha dimostrato che all'anima intellettiva è essenziale la vita; sua attività propria è la conoscenza di ciò che sempre è, ma tale conoscenza non l'ha appresa nella vita mondana bensí in un'altra; dunque l'anima preesiste alla caduta in un corpo, e conoscere è ricordare (seconda prova); all'anima intellettiva è essenziale l'essere semplice: *è* senza il corpo, che assieme ad essa forma il composto umano.

Già prima della prova fondata sulla semplicità, Socrate ha provato che l'anima possiede la verità *prima* di unirsi a un corpo; che cosa le aggiunge la compagnia di quest'ultimo? La scompiglia, la rende vagante e ebbra, l'attira al mutevo-

---

(123) *Fedone*, 80 a.

(124) La prova è ripresa nella *Repubblica* (611 c-d): ciò che è composto muore; l'anima non è composta ed è semplice; l'anima è immortale. Ma per convincersi della sua semplicità « bisogna contemplarla com'essa è e non nella corruzione che le deriva dalla comunanza con il corpo e con gli altri mali, quale la vediamo ora; contemplarla qual'è, una volta purificata, e cosí dobbiamo vederla con il ragionamento... ».

le, al passeggero, all'apparente (*Fedone*); oppure: la fa cibare di terra, ricoprendola di sassi e conchiglie selvatiche ([125]); dunque la rende peggiore, le fa dimenticare quel che sa. Se l'anima persiste nell'avere commercio con il corpo al di là del necessario — i sensi, tra l'altro, sono indispensabili per ricordarsi del sapere dimenticato — finisce per essere attratta dalle tenebre della caverna senza speranza di rivedere il sole. Di qui la conclusione: l'anima acquista la sapienza *senza* il corpo; dopo la caduta può recuperarla vivendo *come se* non avesse il corpo, raccolta in se stessa, in contemplazione di ciò che è eterno e immutabile, giovandosi del sensibile solo come di un momento necessario della ricerca e dell'apprendimento intellettivo. La separazione tra anima e corpo e tra mondo sensibile e intelligibile è netta e profonda: fin dall'inizio il *Fedone* ha un contenuto ascetico-religioso, che le prove dell'immortalità son chiamate a consolidare razionalmente. Infatti, la semplicità dell'anima sarebbe impossibile se il corporeo le fosse essenziale; anzi, separata da esso, l'anima attua la propria essenza intellettiva quanto piú mortifica il corpo e se ne distacca.

Ma è di questa separazione tra anima e corpo che Simmia e Cebete non riescono a convincersi. Simmia osserva che il ragionamento di Socrate potrebbe rifarsi sull'armonia della lira e delle corde: in una lira l'armonia è invisibile e cosa divina; la lira e le corde, composte e visibili; ma se si rompe la lira o si fanno saltare le corde, secondo il ragionamento di Socrate si dovrà sostenere che l'armonia vive ancora, e invece è morta. Similmente, anche a dire che l'anima è migliore del corpo, divina e invisibile, se essa è la risultante armonica degli elementi del corpo tra loro associati, consegue che, «quando il nostro corpo è allentato o teso da malattie o da altri mali, deve necessariamente an-

(125) *Repubblica*, 612 a.

dar subito distrutta, anche se è cosa tanto divina, come le altre armonie » ([126]).

Cebete da parte sua obietta: anche ad ammettere la preesistenza dell'anima e che sia piú duratura del corpo, si può sempre dubitare della sua sopravvivenza: come un tessitore sopravvive ai molti mantelli, ma non all'ultimo, allo stesso modo la nostra anima, nel ciclo delle sue incarnazioni, sopravvive a molti corpi, ma chi ci garantisce che sopravviva all'ultima incarnazione e non si dissolva ancor prima dell'ultimo vestimento corporeo? ([127]).

Ai presenti le due obiezioni sembrano invincibili, ma, tra lo sgomento dei discepoli, Socrate, sicuro di richiamare in vita il ragionamento ed esortando a non esser misologi, le riassume e controbatte con tutta la fede nell'immortalità dell'anima di chi tra poche ore dovrà bere il veleno.

Non è necessario cominciare daccapo: Simmia e Cebete non dubitano che apprendere è ricordare e che la nostra anima abbia abitato in altro luogo, prima che si avvinghiasse a un corpo; ma, accettata la preesistenza, l'anima non può essere armonia, che, essendo composta, non è possibile sia prima delle cose che la compongono: prima vi sono la lira le corde i suoni, poi l'armonia, che pertanto nasce ultima e muore prima (τελευταῖον δὲ πάντων ξυνίσταται ἡ ἁρμονία καὶ πρῶτον ἀπόλλυται) ([128]). Consegue: se l'anima è armonia, non può esistere prima di cadere in un corpo; bisogna rinunziare alla preesistenza e all'ἀνάμνησις. Simmia deve scegliere: o apprendere è ricordare, o l'anima è armonia; il tebano sceglie che la conoscenza è ricordo; dunque esclude che l'anima sia armonia. Anche da un punto di vista morale, la teoria pitagorica dell'anima armonia del corpo è insostenibile: composta l'armonia, non può avere natura diversa dagli elementi che la compongono e ai quali è legata;

---

(126) *Fedone,* 85 c - 86 d.
(127) *Fedone,* 86 e - 88 b.
(128) *Fedone,* 91 e - 94 a.

non li governa, ne è governata. Inoltre, un'anima virtuosa e buona è diversa da una viziosa e malvagia, ma se l'anima è armonia, « nessun'anima è malvagia, giacché essendo l'armonia quello che è, non sarà mai disarmonia »: assurdo affermare che tutte le anime sono virtuose, assurdo che l'anima è armonia ([129]).

Piú ampia la risposta a Cebete; Socrate ricorda le sue prime ricerche sulla natura e le sue simpatie per Anassagora, ma, poi, per timore che l'anima gli si accecasse del tutto nel guardare le cose con gli occhi e nel tentare di attingerle con i sensi, si rifugiò nelle « ragioni », cioè in quei principî come il Bello in sé, il Grande in sé e altri enti, le sole cause che spiegano per partecipazione la generazione delle cose: il due, per esempio, nasce per la partecipazione alla dualità. Ognuna di queste essenze non può essere se stessa e il suo contrario — la grandezza in sé non può essere grande e insieme piccola —, « ma una delle due, o fugge quando le si accosta il suo contrario, o, sopravvenendo questo, svanisce »; dunque il contrario non accoglie il contrario, anzi tutto ciò che un contrario trae seco in qualsiasi cosa penetri non accoglie mai l'idea opposta a quella che porta ([130]). Applichiamo questo ragionamento all'anima: nei discorsi precedenti convenimmo che l'anima è vita; il contrario della vita è la morte; l'anima che è vita non può accogliere il suo contrario; dunque è immortale. Al sopravvenire del suo contrario, non muore, fugge, si stacca dal corpo, che riceve la morte, e va nell'Ade ([131]).

Le obiezioni di Simmia e Cebete si fondano sul convincimento non solo di un'intima unione del corpo e dell'anima, ma di una totale dipendenza di quest'ultima dall'altro fino a fare dell'anima la *risultante* dalla combinazione degli elementi corporei. Nella risposta, a Socrate è basato far

(129) *Fedone*, 94 b-e.
(130) *Fedone*, 102 e - 105 c.
(131) *Fedone*, 105 c - 107 a.

vedere la contraddizione tra le due affermazioni: l'anima esiste *prima* di incarnarsi e l'anima è contemperanza e armonia del caldo, del freddo ecc. Resta cosí confutata la dottrina orfico-pitagorica, che da un lato ammetteva l'immortalità dell'anima e dall'altro che questa fosse κρᾶσις e ἁρμονία del corpo ([132]). Platone accentua nettamente il dualismo: l'essenza dell'anima non è quella del corpo; dunque i morbi e i mali di quest'ultimo non possono niente su di essa.

Lo stesso tema è discusso nella *Repubblica*. Per ogni cosa vi è un male e un bene: è male tutto ciò che la distrugge e rovina, bene ciò che la conserva e le giova; solo il male proprio di una cosa dissolve e distrugge il suo essere e mai un male estraneo: la ruggine distrugge il ferro e la paralisi il corpo, ma la ruggine non fa male al corpo, né la paralisi al ferro. Se v'è un essere che non è distrutto dal suo male proprio, non potendo esserlo da un male estraneo, è immortale; i mali dell'anima sono l'ingiustizia l'intemperanza l'ignoranza, che la rendono piú brutta, ma non la distruggono, né i mali del corpo possono minimamente influire sull'anima essendo «estranei» alla sua essenza; «dunque poiché non è distrutta da nessun male, né proprio né d'altri, è manifestamente necessario che essa esista sempre: e se esiste sempre, è immortale» ([133]).

Il discorso della *Repubblica* precisa la posizione platonica: anima e corpo, eterogenei per essenza, hanno il proprio bene e il proprio male; non cosí è nel rapporto tra la lira e l'armonia, in quanto il male della lira è *anche* male dell'armonia, sí indissolubile è il legame tra gli elementi

---

(132) Anche Simmia confessa che la dottrina orfico-pitagorica ha poca consistenza dicendo che il ragionamento dell'anima-armonia l'ha accettato, ἄνευ ἀποδείξεως μετὰ εἰκότος τινὸς καὶ εὐπρεπείας, ὅθεν καὶ τοῖς πολλοῖς δοκεῖ ἀνθρώποις (92 c-d).

(133) *Repubblica,* 610 e - 611 a: Οὐκοῦν ὁπότε μηδ' ὑφ' ἑνὸς ἀπόλλυται κακοῦ, μήτε οἰκείου μήτε ἀλλοτρίου, δῆλον ὅτι ἀνάγκη αὐτὸ ἀεὶ ὂν εἶναι· εἰ δ' ἀεὶ ὄν, ἀθάνατον. Cfr. anche *Apologia,* 30 c.

componenti e la loro risultante; dunque, l'anima non è l'armonia del corpo e non vi è niente in comune tra l'uno e l'altra. E secondo il ragionamento del *Fedone*: l'anima è prima e indipendente dal corpo e continua ad essere anche quando il suo vestimento si dissolve; l'anima è semplice e l'armonia lo è di *piú* elementi; l'anima non può essere armonia, altrimenti le dovrebbe essere essenziale il corpo, ma ciò contraddice alla sua semplicità. È separata dal corpo, preesiste e sopravvive ad esso.

La tesi pitagorica, come già detto, si confuta da se stessa anche per le conseguenze assurde che ne derivano: se l'anima è armonia, non potendo esservi un'anima piú o meno armonica, come dire piú o meno anima, tutte le anime son virtuose; se è armonia del corpo, ne deve dipendere, come l'armonia dipende dalla lira e dalle corde; ma è assurdo che tutte le anime siano egualmente virtuose e che l'anima dipenda dal corpo; dunque l'anima non è armonia. E nella *Repubblica* ([134]): se il male del corpo lo fosse anche dell'anima, dato che il corpo di uno che muore patisce in quel momento il massimo male, l'anima di chi muore dovrebbe essere la piú ingiusta; ma è assurdo che chi muore, per il fatto che muore, sia ingiusto; dunque il male del corpo non può niente sull'anima. All'anima non è essenziale l'armonia, perché le è essenziale la semplicità ed è indipendente dal corpo; dunque è immortale.

Analogo il ragionamento contro l'obiezione di Cebete che l'anima muoia perché, nel passaggio da uno in altro corpo, va logorandosi. Questo discorso presuppone: *a*) un'influenza distruttiva del corpo sull' essenza dell' anima, che è vita; *b*) che all'anima non è essenziale la vita. Ma si è provato: il corpo non distrugge l' anima, azione esclusa dalla stessa metempsicosi; all'anima è essenziale la vita come ha consentito lo stesso Cebete, il quale cade in contraddizione

(134) *Repubblica*, 610 b-c.

se afferma che essa può accogliere il suo contrario, la morte; dunque, la morte del corpo è liberazione e non morte dell'anima.

f) *Disciplina e mortificazione dei sensi.* — L'abbiamo detto: perfezione morale *con* il corpo, o preparazione alla beatitudine ultraterrena *senza* il corpo? La prima posizione è ritenuta piú consona alla concezione greca della vita; la seconda suggerita dalle dottrine orfico-pitagoriche. Nei Dialoghi c'è quanto basta per attribuire a Platone questa duplice posizione, ma anche, come già accennato, per una diversa soluzione. Limitiamo la discussione al *Fedone* e alla *Repubblica.*

Nel *Fedone*, fin dalle prime pagine ([135]), l'atmosfera del dialogo: se Eveno, dice Socrate, è filosofo, deve desiderare la morte, non darsela; appartenendo l'uomo a Dio, che ha cura di lui, deve aspettare che Egli lo metta nella necessità di liberarsi dal corpo dentro cui, come in un carcere (ἔν τινι φρουρᾷ), l'anima sta imprigionata. All'obiezione di Cebete — se noi apparteniamo agli dèi, ottimi padroni, è contraddittorio che il filosofo desideri di morire, cioè liberarsi dalla protezione divina; dunque il saggio, non solo non deve darsi la morte, ma neanche desiderarla ([136]) — Socrate risponde che tutti quelli che sposano la filosofia ὀρθῶς, hanno come loro intendimento ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι. Se la morte, infatti, non è altro che distacco dell'anima dal corpo (τὴν τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγήν), il filosofo, che per tutta la vita non ha mai posto mente a piaceri cibi ed altri blandimenti e vezzi del corpo, ma anzi, quanto piú ha potuto, se ne è ritratto per volgersi all'anima, con la morte realizza il fine del filosofare. Solo morendo al corpo, che la trae manifestamente in inganno (δῆλον, ὅτι τότε ἐξαπατᾶται ὑπ'αὐτοῦ), l'anima intellettiva può procacciarsi la

(135) *Fedone,* 61 c e sgg.
(136) *Fedone,* 62 c-e.

conoscenza della verità, ragionare perfettamente (λογίζεται κάλλιστα), libera dall'annebbiamento della vista e dell'udito, del piacere e del dolore. Per questa ragione l'anima filosofa ha in fastidio il corpo (μάλιστα ἀτιμάζει τὸ σῶμα), sdegna di avere a che fare con esso e, con tutte le sue forze, s'indirizza a *quello che è* (ὀρέγηται τοῦ ὄντος). I sensi impediscono di filosofare e « finché avremo il corpo e l'anima nostra sarà associata con questo malanno, non attingeremo mai in maniera sufficiente ciò a cui aspiriamo e diciamo essere il vero » ([137]). Dunque è chiaro che, se vogliamo conoscere con chiarezza (καθαρῶς), dobbiamo allontanarci da esso e scrutare i puri enti con la pura anima (αὐτῇ τῇ ψυχῇ θεατέον αὐτὰ τὰ πράγματα); e « come sembra e il ragionamento ci suggerisce, riusciremo a possedere ciò a cui aspiriamo e di cui ci diciamo amanti, la sapienza, solo quando saremo morti, vivi no » ([138]). Se la mente è purificata, la morte si compie sotto l'auspicio di una felice speranza, ma la purificazione, « secondo il pensiero antico » (orfico) consiste proprio nello scindere il piú possibile l'anima dal corpo, anzi lo « studio » del filosofo è proprio la liberazione dell'anima dal corpo, quel che si chiama morte. La vera filosofia, dunque, realizzatrice della vera virtú, « è propriamente purificazione da ogni passione, e temperanza giustizia fortezza e la scienza medesima sono purificazione » ([139]).

Questo il preludio al dialogo sull'immortalità dell'anima; questo, a mio avviso, lo spirito della filosofia platonica. Ma molti critici obiettano che Platone, in fondo, non la intende cosí, essendo la soluzione che egli dà del problema del rapporto tra anima e corpo la stessa di quella di Socra-

(137) *Fedone*, 66 b: ... ἕως ἂν τὸ σῶμα ἔχωμεν καὶ ξυμπεφυρμένη ᾖ ἡμῶν ἡ ψυχὴ μετὰ τοῦ τοιούτου κακοῦ, οὐ μή ποτε κτησώμεθα ἱκανῶς οὗ ἐπιθυμοῦμεν φαμὲν δὲ τοῦτο εἶναι τὸ ἀληθές.

(138) *Fedone*, 66 d-e.

(139) *Fedone*, 69 b: τὸ δ' ἀληθὲς τῷ ὄντι ᾖ κάθαρσίς τις τῶν τοιούτων πάντων, καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ ἀνδρεία καὶ αὐτὴ ἡ φρόνησις μὴ καθαρμός τις ᾖ.

te, cioè di una armonia tra il corporeo e lo spirituale con il primato di quest'ultimo sul primo e una accentuazione rigoristica; tesi provata dall'*Alcibiade maggiore,* dal *Convito,* dal *Fedro* e soprattutto dalla *Repubblica* e dal *Filebo.* Nel *Filebo,* infatti, si legge che, né l'intelligenza separata dal piacere, né il piacere separato dall'intelligenza, possono rendere felice la vita: il vero piacere è misura e armonia che non ci sono senza l'intelligenza ([140]). Consegue che per Platone, secondo il Brochard che tiene presenti la *Repubblica* e il *Filebo,* «le souverain bien est un mélange d'intelligence et de plaisir unis selon la mesure, la beauté et la vérité»; «le vrai sage, selon Platon, prend part à la vie active, il s'intéresse à la chose publique et combat sur les champs de bataille»; in conclusione, «l'idéal moral de Platon est l'expression du génie grec à son plus beau moment avant qu'il eût été déformé par le temps ou les influences étrangères» ([141]). A questo punto potrei citare una serie cospicua di testi, a cominciare dall'*Alcibiade maggiore* (128 e), dal *Cratilo* (400 b-c), dallo stesso *Filebo* (22 d) e fino al *Timeo* (40 b-c), che provano il contrario; ma non si verrebbe a capo di niente. Il nodo della questione ci sembra risiedere nel fatto che nella perfezione morale Platone distingue vari gradi d'*iniziazione.*

Platone sa che abbiamo un corpo e che l'anima, di buona o di mala voglia, vi deve stare in compagnia per il corso terreno della sua vita in attesa che se ne liberi, e con esso dall'apparenza del mondo sensibile e dal male. Di qui l'imperativo: vivere in modo che il corpo influisca il meno possibile sull'anima e non sia d'impedimento all'ascesa, che però è graduale. Infatti, lo è il processo della conoscenza: dalla semplice apprensione, all'opinione, alla conoscenza matematica, alla conoscenza filosofica; ma per elevarsi al grado supremo è necessario che l'anima intellettiva

(140) *Filebo,* 21 c-d.
(141) BROCHARD, *op. cit.,* pp. 212; 218-19; *passim.*

passi per i vari gradi e senta l'insoddisfazione di quelli inferiori. Anche nell'attività pratica, l'anima non può staccarsi subito dal sensibile, è necessaria l'ascesa dialettica; a chi ha da natura temperamento filosofico occorre un lungo periodo di preparazione per diventare vero filosofo, e, fino a quando non lo è, non possedendo la conoscenza filosofica, non si è del tutto liberato dal sensibile e dalle sue lusinghe. Durante questo periodo di graduale conquista della purificazione, l'anima intellettiva deve pur fare i conti con il corpo, che le sta sempre appiccicato; il miglior modo di farli è tenerlo a bada, disciplinarlo gradualmente fino alla mortificazione. Ciò è possibile con il governo e il comando dell'anima intellettiva, perché questa prerogativa spetta alla parte migliore di noi; con gli esercizi fisici, i quali, irrobustendo il corpo, lo rendono piú docile ai suoi ordini, giacché un corpo debole è piú incline alle passioni e ai desideri; con lo studio delle scienze che, esercitando la ragione, contribuiscono a sollevarla dal sensibile; con l'aiuto della vita associata — l'organizzazione sociale limita le brame individuali ed egoistiche, derivanti sempre da una soverchia stima dei beni terreni — di cui la piú alta forma è lo Stato, che, in mano dei sapienti, è un freno potente della prepotenza dei sensi; con lo studio della dialettica, che fa l'uomo veramente sapiente, « purificato ». Dunque, soltanto dopo un lungo periodo d'iniziazione, l'uomo riesce a liberarsi dal corpo, a vivere *come se* non l'avesse; ma proprio dentro questi gradi di ascesa dialettica vanno visti i tentativi platonici di collaborazione dell'anima con il corpo, principale quello della *Repubblica*. Platone, convinto che il miglior freno degli uomini è lo Stato, gli assegna il compito di disciplinare la vita sensibile e d'indirizzare i cittadini al Bene in sé, facendo della politica un momento essenziale della morale; ma, anche in questo caso, non ci sembra trattarsi di collaborazione tra anima e corpo, bensí di graduale assoggettamento di quest'ultimo fino alla sua mortificazione in modo che la pu-

rificazione coincida con il distacco dell'anima intellettiva ([142]), pur permanendo per il sapiente il dovere di governare per il bene della comunità e il perfezionamento di ciascun componente. In breve, delle cosiddette due etiche platoniche — *con* o *senza* il corpo — la prima è il momento preparatorio della seconda; dunque, non due etiche, ma una sola morale che, attraverso un laborioso e drammatico distacco dell'anima dal corpo, culmina nella vita contemplativa, ascesi mistica, che è *meditatio mortis,* identificata con il vero filosofare: è la posizione del *Fedone.* Nel grado ultimo non piú disciplina dei sensi e neanche mortificazione: il filosofo vive *morto* e filosofare è *morire* al corpo e al sensibile. Il distacco è avvenuto; i vari gradi l'hanno preparato, la dialettica realizzato. Un'unica etica, dunque, di cui, come già detto, la formulazione piú completa è nel *Fedone,* il dialogo della *prima morte* (distacco dell'anima pur stando nel corpo) e della *seconda morte,* separazione dal corpo e fuga dell'anima, all'accostarsi del suo contrario, nel Mondo da cui è caduta. Né la *Repubblica* smentisce il *Fedone,* anche se attenua certe punte rigoristiche: il sapiente, che ha realizzato la prima morte, è chiamato a governare affinché aiuti gli altri a realizzarla attraverso un ordine giusto e nell'aspirazione al Bene in sé, preparandoli cosí, e preparandosi, alla seconda morte.

5. — *La metempsicosi.*

L'anima preesiste al corpo, ha una sua vita propria prima di incarnarsi; venire in un corpo è cadere: la *caduta* pertanto è uno dei momenti essenziali della sua vita. Perché l'anima cade in un corpo? Nel *Fedro* si legge: «fino a che è perfetta e alata, si libra nell'alto e governa l'intero universo; ma se perde le ali precipita giú, sino a che non

(142) Anche lo STEFANINI (*op. cit.*, p. 265) sostiene la tesi contraria.

intoppi in qualcosa di solido, dove si ferma ad abitare. Assume cosí un corpo terrestre, che, per la forza comunicatagli da lei, dà l'illusione che si muova da sé; questo complesso d'anima e corpo è chiamato essere vivente e mortale» ([143]). Da altro passo risulta che l'anima ha una corporeità in se stessa prima di cadere in un corpo, conformemente all'immagine del cocchio-auriga-cavalli: le ali dell'anima si fortificano e si nutrono di divino (bellezza, sapienza ecc.), mentre si sciupano e periscono per effetto di quel che è turpe e cattivo, dei due cavalli con i quali è in compagnia ancor prima di cadere in un corpo e che le impediscono di sollevarsi pienamente alla contemplazione delle essenze. Infatti, nel viaggio per il Cosmo noetico, solo qualcuna riesce con difficoltà a vedere le essenze; qualche altra, βιαζομένων δὲ τῶν ἵππων τὰ μὲν εἶδε, τὰ δ' οὔ; le rimanenti, incapaci di giungervi pur facendo tutti gli sforzi, dopo grande fatica, perdute quasi tutte le penne, s'allontanano, e venute via, si pascono di opinione ([144]). «Vi è dunque una differenza originaria tra le anime divine e tutte le altre, ed un germe primitivo di male in queste seconde, anche in quella loro esistenza primitiva e celeste» ([145]). L'anima, che ha visto di piú, s'incarna in un uomo avente disposizioni al culto della sapienza, della bellezza, dell'amore; quella che vien dopo, nel seme di un re giusto o guerriero; cosí, di grado in grado, sino all'incarnazione nel seme di un tiranno. Prima che l'anima torni colà donde è caduta devono trascorrere diecimila anni, ma se è quella di chi ha trascorso la vita filosofando, dopo tremila, rifatte le ali, riprende il volo.

Nel *Fedone* si legge che, se l'anima si è tenuta lontana dal corpo, con la morte torna all'Ade; se però si parte da

(143) *Fedro*, 246 c.
(144) *Fedro*, 248 a-b.
(145) Bertini, *Saggio sul Fedro* cit. in ediz. cit. p. 100. Cfr. anche l'articolo cit. di P. Rotta, p. 10.

esso contaminata e non purificata, sicché, desiderosa di piaceri, niente le par vero oltre al corpo, è « tratta di nuovo verso un luogo invisibile e si aggira tra monumenti e sepolcri », « fino a quando per la passione corporale insita in lei si avvinghia di nuovo a un corpo » ([146]). L'anima, per l'unione col corpo, diviene della sua stessa natura (σύμφυτον); incarnandosi, prende forme e costumi, per i quali vivendo nutrí amore: quella macchiata di lussuria e altrettali vizi, forma di asini e di simili bestie; altre che tiranneggiarono, quella di lupi, asini ecc.; solo i filosofi trapassano nella specie degli dèi (εἰς θεῶν γένος) ([147]).

Nel X della *Repubblica* Platone ripete che la corruzione dell'anima deriva dalla sua comunanza col corpo e con gli altri mali, ma essa non è corrotta per nascita (φύσει), salvo il male inevitabile che le spetta in seguito a un errore anteriore (εἰ μή τι ἀναγκαῖον αὐτῷ κακὸν ἐκ προτέρας ἁμαρτίας ὑπῆρχε) ([148]), causa della caduta. Prima dell'unione con il corpo, tra le anime non c'è distinzione, essendo necessario che si facciano altre con la scelta di un'altra vita (ψυχῆς δὲ τάξιν οὐκ ἐνεῖναι διὰ τὸ ἀναγκαίως ἔχειν ἄλλον ἑλομένην βίον ἀλλοίαν γίγνεσθαι) ([149]). Nella scelta sono libere: « Proclama Lachesi, figlia della Necessità (dice un vaticinante): Anime di un giorno, principio di un altro periodo di generazione, mortifero (ψυχαὶ ἐφήμεροι, ἀρχὴ ἄλλης περιόδου θνητοῦ γένους θανατηφόρου) ([150]). Non un nume vi avrà in sorte, ma voi sceglierete un nume. Il primo estratto scelga per primo la vita, cui avrà l'obbligo di attenersi. La virtú non ha padrone: chi la onora e chi la vitupera, avrà di essa piú o meno. La responsabilità è di chi sceglie: la divinità non è responsabile (αἰτία ἑλομένου· θεὸς ἀναίτιος) » ([151]). Sceglie be-

(146) *Fedone*, 81 b-d.
(147) *Fedone*, 81 e - 82 d.
(148) *Repubblica*, 613.
(149) *Repubblica*, 618 b.
(150) *Repubblica*, 617 d.
(151) *Repubblica*, 617 e.

ne chi in vita ha praticato la filosofia, che l'ha reso conoscitore della vita buona e della cattiva ([152]).

Non si sa esattamente quale sia per Platone la causa della caduta delle anime: nel *Fedro* è conseguenza delle tendenze basse del cavallo ignobile; nella *Repubblica* e nel *Timeo* conseguenza di una legge fatale, necessaria all'ordine cosmico; nella sola *Repubblica*, di un peccato originale; il *Fedone* non dice niente in proposito. Mi sembra che le varie cause o ragioni rispondano a diversi momenti del pensiero platonico intorno all'anima; la causa che in definitiva accetta è quella che la caduta ubbidisce a una necessità cosmica.

Caduta in un corpo, l'anima è impegnata a liberarsi dal nemico; una forma di liberazione è la metempsicosi, intesa da Platone come espiazione avente per scopo la purificazione dell'anima. Dalla teoria platonica della liberazione dal corpo per mezzo della filosofia intesa come μελέτη θανάτου, consegue che solo alcune anime si salvano; le altre quaggiú a peregrinare: posizione aristocratica che sembra contrastare con l'aspirazione di tutti gli uomini alla liberazione dalle spoglie mortali e in aperto contrasto con le credenze orfiche, nate tra gli umili e per loro conforto. Invece, con la metempsicosi Platone mantiene alla salvezza un senso aristocratico (solo i migliori la meritano) e soddisfa l'esigenza orfica. Infatti, un'anima, vissuta schiava del corpo, passa in un altro — non potendo tornare cosí impura nel mondo delle pure essenze — e da questo in un altro ancora; questi passaggi sono una condanna, ma nello stesso tempo la mettono in condizione di avere la possibilità di purificarsi. Anche quando, compiuto il ciclo mortale di vita, fosse ancora impura, andrà al Tartaro a soffrire le pene che meritano i cattivi; ma, in questo luogo si purificherà e, li-

(152) Anche nel *Timeo* (41 e; 52 b, ecc.) la caduta è detta una necessità di ordine cosmico. Degli accenni alla metempsicosi contenuti nel *Menone* abbiamo già detto.

berata per tornare in terra, è della stessa natura delle anime che provengono dal cielo, come racconta Er; anzi, in condizioni piú vantaggiose, ché, avendo sofferto, è piú accorta nello scegliere la forma di vita di quelle che hanno goduto la beatitudine celeste; dunque, nessun'anima è per sempre perduta, tranne quelle dei perfidissimi tiranni. La metempsicosi è la grande speranza universale e aiuta Platone a risolvere importanti questioni: *a*) se passa da un corpo all'altro, l'anima è immortale; *b*) quale che sia il suo grado di corruzione, non può abbrutirsi al punto da perdere la consapevolezza della propria miseria, ma averne coscienza è già sentirsi rispuntare le ali, principio di salvazione attraverso la pena purificante ([153]); *c*) non c'è dannazione eterna, che tanto ripugna allo spirito greco ([154]).

Tuttavia, anche se verde di speranza, la metempsicosi è sempre una pena che scontano coloro che vivono schiavi del corpo; meglio mettere gli uomini nella condizione di rendersene indipendenti e di disprezzarlo, cioè in grado di abbreviare il ciclo delle nascite per tornare nell'Ade, dove Platone consente che possono andare anche coloro che hanno praticato il bene per buona indole o per abitudine, anziché per sapienza ([155]). Lo Stato, come sappiamo, assolve questa funzione etico-religiosa, essendo suo compito di preparare i cittadini alla realizzazione della loro felicità in questa e nell'altra vita, dato che tutto nel mondo degli uomini deve aver di mira la vera vita che comincia con la morte: tutta la

---

(153) Intorno alla funzione catartica della pena cfr. anche *Gorgia* (525 c) e *Protagora* (324 b).

(154) Questa ripugnanza mutuarono da Platone e dalla filosofia greca anche alcuni Padri della Chiesa, specialmente Origene, che ritiene inconcepibile la pena eterna. Agostino, invece, per il quale le pene possono essere espiatorie e purgatorie, polemizza contro i platonici (*De Civitate Dei*, l. XXII, c. 13), i quali credono che *post mortem* siano solo *causa purgationis*. Nel *De vera religione* (cap. XXIII, 44, e *passim*), d'accordo con Platone, afferma che la pena non è vendetta, ma purificazione.

(155) *Repubblica*, 619 c.

vita come liberazione continua *da* questa vita *per* l'altra. La metempsicosi, che Platone inserisce nella sua filosofia, ne conferma l'essenza religiosa ([156]).

6. — *Riepilogo e conclusione.*

1. Gli universali non sono soltanto concetti della mente, ma enti per sé stanti; formano il mondo delle Idee o Essenze, separato dal mondo sensibile, dove di esse è solo un riflesso; gli Enti si unificano nel Divino: il Bello, il Bene, l'Essere. Cosí Platone risolve il problema della pluralità delle Idee e soddisfa l'esigenza monoteistica, viva nell'orfismo; d'altra parte, ponendo il Divino fuori del mondo, evita il panteismo monistico degli orfici.

2. Dualismo anche tra anima e corpo: la prima è di natura divina e non terrena e non forma un'unità sostanziale con il corpo; infatti, è distinta e indipendente da quella sensoriale. Non vi è nell'uomo nessun'altra anima-demone occulta, oltre a quella che si manifesta come pensiero, ma l'anima intellettiva, senza il corpo, esplicherebbe meglio la propria potenza.

3. Se di natura divina, l'anima è immortale, è vita e principio di vita, esclude la morte; sostanza semplice non può scomporsi; preesiste al corpo e gli sopravvive. Pertanto non può essere armonia del corpo, come dicevano i pitagorici, perché l'armonia è la risultante di un composto, e l'anima è semplice, prima e indipendente.

La morte non è annientamento né nel senso di un disperdersi dell'anima insieme al corpo, né nel senso orfico di un suo dissolversi nel mare infinito dell'essere. Chi muore può nutrire buona speranza: se è vissuto senza niente concedere ai sensi, con la morte chiude il ciclo delle nasci-

(156) Non rientra nei limiti di questo studio dire del giudizio dell'anima dopo la morte e della descrizione dell'oltretomba nei vari dialoghi (*Apologia, Gorgia, Fedro, Fedone, Repubblica* e l'apocrifo *Assioco*).

te e ritorna nel regno degli dèi; se ha contaminato la sua anima con il commercio del corpo, passa in un altro; se i diecimila anni son trascorsi, va nel Tartaro per espiare le colpe e purificarsi; in qualsiasi caso, la speranza di una vita migliore c'è sempre.

4. Immortale non è l'anima personale, ma neanche un unico principio vitale universale, ma l'anima-demone, che veste diversi corpi ([157]).

5. Sta all'uomo abbreviare il suo esilio dal cielo e la sua peregrinazione nel mondo delle ombre; è necessaria la piú rigida disciplina dei sensi, il mezzo migliore per scarcerare l'anima. La vita dev'essere παιδεία, nel senso che l'educazione fisica e intellettuale sia una graduale liberazione dell'anima, ultimo gradino la dialettica, contemplazione delle Idee nel loro ordine ontologico, estetico, logico, morale; *meditatio mortis* con cui l'uomo acquista la beatitudine. Anche se non tutti possono elevarsi a cosí alto grado, ché poche sono le nature filosofe, il ritorno al cielo non ha limitazione. A coloro che da soli non possono disciplinare i sensi, né ricevere un'educazione per la quale non hanno le capacità, provvede lo Stato, retto dai filosofi, che, sacrificandosi, mettono la loro sapienza a beneficio di tutti: anche il

(157) È stata ed è questione molto dibattuta se Platone ammette l'immortalità personale, o quella di anime-demoni, o di un'unica anima universale. Il Teichmüller, che di Platone dà un'interpretazione panteistica, è per quest'ultima tesi, ma piú che per aver trovato le prove, per l'insostenibilità dell'immortalità personale (cfr. *Studien zur Geschichte der Begriffe,* Berlin, 1874; *Die platonische Frage,* Gotha, 1876). Se si considera la questione nel *Fedone* e nella *Repubblica,* ce n'è a sufficienza per affermare che Platone ammette una pluralità di anime-demoni, quantunque anche nel *Fedone* si parli di idea della vita (questa tesi è sostenuta da A. Vera in *op. cit.*, pp. 3; 12, *passim*), e nella stessa *Repubblica* (610 a) è discutibile quale delle due immortalità sia sostenuta (A. Vera, *op. cit.*, p. 17. Cfr. anche R. Bonghi, *Una prova dell'immortalità dell'anima nella Repubblica di Platone,* in « Atti », cit., pp. 6; B. Spaventa, *Osservazioni sull'interpretazione letta dal socio R. B. di un luogo di Platone,* ivi, pp. 7). Ma ciò non prova niente in favore dell'unica anima universale, come niente dice in favore della tesi dell'immortalità personale il fatto che qualche appiglio si potrebbe trovare nello stesso *Convito* (208 a; cfr. A. Chiappelli, *Della interpretazione panteistica,* cit., p. 225). Platone parla sempre ed esplicitamente di molteplicità, permanenza e sopravvivenza di anime e non di un'unica anima universale.

piú umile, se ubbidisce alle leggi dello Stato che lo rendono temperante, può essere beato. Cosí Platone ai riti orfici sostituisce un'iniziazione piú interiore e intellettuale, l'ascensione dialettica, senza negare la salvezza e l'immortalità agli umili; d'altra parte all'immortalità come ricordo presso i venturi, assicurata dalla πόλις, sostituisce la vera immortalità al di là del tempo e della storia, senza tuttavia fare a meno dello Stato, il quale è necessario per una piú rapida e sicura realizzazione delle speranze ultraterrene dell'uomo, chiunque egli sia.

6. Tutta l'attività umana, individuale e sociale, vale in quanto preparazione alla vita celeste, fine ultimo dell'uomo; anche in vista di questo fine si giustifica la cura del corpo (ginnastica).

7. La purificazione dalle nostre colpe è pure il fine della metempsicosi — si noti il progresso dai culti agrari a Platone — la quale ci dà la possibilità di redimerci assicurandoci nello stesso tempo che non vi è pena eterna.

8. La vita ha un fine superiore e trascendente che la giustifica: l'anima sfugge alla morte e va a vivere nel regno dei beati.

Attorno al problema dell'immortalità dell'anima e del destino dell'uomo s'incentra la filosofia di Platone, il cui fondamento è etico-religioso, grande sistematore del paganesimo e suo teologo con intuizioni che preannunziano tempi futuri come speculazione religiosa ([158]). Intendere il platonismo in modo diverso secondo le interpretazioni panteistiche e idealistiche, immanentistiche in genere, è ucciderne l'anima ([159]); saranno filosofie platoniche o platoneggian-

(158) Piú di ogni altro il WINDELBAND (*Platone*, trad. it., Palermo, s.d.) ha messo in rilievo il carattere religioso della filosofia di Platone. Cfr. specialmente i due capitoli *Il teologo* e *Il profeta*.

(159) Per questo non posso accettare, tra le altre, neanche le due interpretazioni immanentistiche: l'attualistica del CALOGERO (limitata al *Convito*) e la fenomenologica del GRASSI (limitata al *Menone*).

ti, ma non la filosofia di Platone. Il vero Platone, il Platone perenne, è il filosofo delle Idee, del Divino trascendente, a cui l'anima intellettiva, anch'essa divina, aspira invincibilmente, perché solo in quel Mondo trova pace e beatitudine.

Né questa è una filosofia pessimista; lo è una concezione « umanistica » della vita. Infatti, è da domandarsi che valore essa ha, una volta limitata al corso fugace della breve esistenza terrena; come la si possa godere o soffrire, se il suo fine è la morte annientatrice. La vita invece acquista valore se ha uno scopo che va oltre la vita stessa. Non si può dire pessimistica una filosofia che ritiene la vita terrena un carcere o una tomba; occorre anche che essa neghi che, oltre a questa, ve ne sia un'altra: quando il presente si svaluta *in confronto* al futuro, se una concezione ottimistica della vita è possibile, pur nella sua invincibile tragicità, è questa. Lo dice lo stesso Platone: « la gente crede che a colui che di tali cose non prende godimento e diletto, la vita non sia di alcun valore » ([160]). È il volgo che la pensa cosí, non il filosofo; egli sa che, solo chi vive e muore sperando, può vivere e morire dando un significato alla vita e alla morte. Questa la fede di Socrate nell'ora suprema: quando il veleno gli ha già raffreddato il corpo, l'anima, quasi sul punto di escire dal carcere, raccomanda a Critone di sacrificare un gallo ad Esculapio. La cicuta l'ha guarito della vita corporea, gli ha anticipato la liberazione e la beatitudine dell'anima.

---

(160) *Fedone*, 65 a.

B) IL Παῖς DI CEBETE
(1946)

1. — *Impostazione della questione. Il παῖς non è l'ἀλογία.*

Si è già nel bel mezzo del dialogo, che sembra debba ormai concludersi: Socrate ha ampiamente illustrato le due prove dei «contrari» e della «reminiscenza» e risposto alla osservazione di Simmia e Cebete — la reminiscenza prova la preesistenza ma non la sopravvivenza dell'anima intellettiva — che basta congiungere i due argomenti per avere la dimostrazione completa e dell'una e dell'altra. Tuttavia il filosofo intuisce che i due Tebani desiderano intrattenersi «piú profondamente» intorno alla grave questione, presi come sembrano dal timore che davvero il vento sospinga l'anima e la disperda non appena escita dal corpo, soprattutto, aggiunge con scoperta ironia, se qualcuno si trovi a morire quando l'aria non è tranquilla e soffi furia di vento.

Cebete non si lascia sfuggire l'occasione d'invitare Socrate a essere piú persuasivo: Ὡς δεδιότων, ἔφη, ὦ Σώκρατες, πειρῶ ἀναπείθειν· μᾶλλον δὲ μὴ ὡς ἡμῶν δεδιότων, ἀλλ' ἴσως ἔνι τις καὶ ἐν ἡμῖν παῖς, ὅστις τὰ τοιαῦτα φοβεῖται· τοῦτον οὖν πειρῶ μεταπείθειν [1] μὴ δεδιέναι τὸν θάνατον ὥσπερ τὰ μορ-

---

(1) Secondo altra lezione (cod. Bodleianus 39 [B]; cod. Venetus, app. class. 4, n. 1 [T]; cod. Vindobonensis 21 [Y]), seguita dallo HERMANN (*Platonis Dialogi,* a cura di C. F. H., Lipsiae, Sumptibus et Typis B. G. Teubneri, 1881, vol. I, p. 104), alcuni, invece di πειρῶ μεταπείθειν, leggono πειρώμεθα πείθειν. A noi sembra migliore la prima (cod. Vindobonensis 54, supplem. philos. gr. 7 [W] ormai quasi unanimamente accettata. A questo proposito il BURNET (*Platon's*

μολύκεια [2]. E cioè: «Persuadici proprio cosí, disse, o Socrate, come gente che ha paura; o meglio non siam noi proprio che temiamo, ma c'è forse anche in noi un fanciullino che si lascia prendere da queste grosse paure. Cerca dunque di persuaderlo a non temere la morte come l'Orco» [3]. Ma, allora, risponde Socrate, «bisogna ogni giorno fargli pratiche d'incantesimo, finché non sia totalmente incantato» (χρὴ... ἐπᾴδειν αὐτῷ ἑκάστης ἡμέρας ἕως ἂν ἐξεπᾴσηται) [4]. Che cosa è il παῖς che abbiamo ἐν ἡμῖν e che si lascia prendere dalla paura?

Marsilio Ficino intende che tra i presenti al dialogo vi fosse un «fanciullo» (naturalmente si pensa ad Apollodoro, il piú giovane) che avesse paura [5]; la sua traduzione è seguita da altri traduttori [6], fino a quando il Wyttenbach [7] dà un'interpretazione piú rispondente al senso del

Phaedo, Oxford, Clarendon Press, 1931, p. 77 e 6) annota: «π. μ. Was conjectured by Heidorf, and is now known to be the reading of W. It is far better than the πειρώμεθα πείθειν of BT; for it resumes πειρῶ ἀναπείθειν above a slight variation which is quite in Plato's manner».

(2) μορμολύκεια = «maschere», «fantasime», «larve». Il Ruhnken (*Timaei Lexicon vocum Platonicarum,* Ed. 2 Lugd. Bad. 1789, apud S. et J. Luchtmans) commenta (pp. 180-181): «Proprie sunt larvae tragicae vel comicae, ad terrorem incutiendum compositae».

(3) *Phaedo,* 77 e.

(4) *Phaedo,* ivi.

(5) Questa la traduzione: «Ad haec Cebes subridens, tanquam nobis id formidantibus inquit, o Socrates, contra persuadere conare, immo vero, non tanquam formidantibus nobis, sed forte est *inter nos* puer aliquis talia metuens: huic ergo annitamur persuadere, ne mortem ceu larvas pertimescat. Oportet certe, inquit, huic mederi carminibus quotidie, quos sanus efficiatur» (*Platonis opera translatione* Marsilii Ficini, *emendatione et ad Graecum codicem collatione* Simonis Grynaei ecc., ediz. del 1533).

(6) Cosí in un'edizione di Basilea del 1561: «...sed fortassis est quidam inter nos puer, qui talia formidat» (*Platonis Atheniensis, philosophi summi ac penitus divini, opera* ecc., traduz. I. Cornarii, Basilea, 1561, p. 43); il Serrano: «Sed fortasse et adest aliquis inter nos puer qui haec reformidet» (*Platonis opera quae extant omnia ex nova* Ioannis Serrani *interpretatione* ecc., 1578. *Excudebat* Henr. Stephanus. T. I, p. 77). Allo stesso modo traducono ancora D. Bembo (*Opere di Platone tradotte da* Dardi Bembo *gentiluomo veneziano con gli argomenti e note* del Serrano, In Venezia, «Al Secolo delle Lettere», presso Giuseppe Bettinelli, 1742, p. 91) e M. S. Erizzo (*I dialoghi di Platone... tradotti di lingua greca in italiana* da M. Sebastiano Erizzo, in Venezia, presso Giovanni Varisco e Compagni, s.a., p. 102).

(7) *Platonis Phaedo, explanatus et emendatus prolegomenis et annotatione*

passo, quella esatta: non «tra noi», tra i presenti, ma «in noi», in ciascun uomo. Cosí egli chiarisce: «Primum quidem et ita subito legenti videatur aliquis ex praesentibus, in primis Apollodorus, significari: at nexum et rationem disputationis attendenti mox planum fit ad interiorem cuiusque animum eiusque partem puerilem et irrationalem haec referri». Il Cousin segue il Wyttenbach ([8]); cosí successivamente tutti gl'interpreti. Forse la interpretazione «tra noi» ovvia e perciò solo banale e senza significato filosofico, è stata anche suggerita dalla difficoltà d'intendere che cosa sia il παῖς che «dentro di noi» trema di paura.

Come nota il Wyttenbach, già gli alessandrini Porfirio e Temistio — a cui sono da aggiungere Ierocle e Simplicio — intendono «in noi» e non «tra noi»; e volendo precisare che cosa sia il παῖς tremante di paura dentro di noi, lo identificano con la parte irrazionale dell'anima, che abbisogna sempre di «incantesimi». Questa interpretazione, unanimemente accettata, a noi sembra che non abbia quasi alcun senso e non si accordi con il pensiero platonico del *Fedone* e di altri dialoghi.

Porfirio, nel *De Abstinentia,* rileva che, se l'anima vegetativa e sensitiva non costituisse un ostacolo e fosse del tutto estranea all'attività dell'anima intellettiva, quest'ultima rimarrebbe indifferente al corpo e non avvertirebbe sofferenza alcuna. Invece, l'una non è estranea e indifferente all'altra, ma l'intelletto (νοῦς) è presente in ogni forma di attività e presiede alle stesse funzioni fisiologiche; dunque non

---

DAN. WYTTENBACHII, Lugd. Bat., 1810.

(8) «J'entends παῖς τις ἐν ἡμῖν comme les Alexandrins. La preuve de ce sens philosophique est l'opposition de ἡμῶν et de ἐν ἡμῖν. Ce n'est pas *nous,* dans notre essence propre, ce n'est pas le *moi* qui craint la mort; mais *c'est quelque chose en nous,* un élément étranger au *moi,* quoiqu'accidentellement en rapport avec lui, la partie puérile de l'âme; ἐν ἡμῖν opposé à ἡμῶν, ne peut vouloir dire que *dans nous,* et non *parmi nous,* ce qui serait nécessaire au sens ordinaire: *il y a peut-être parmi nous un enfant*» (*Oeuvres de Platon,* traduites par V. COUSIN, Paris, Bossange Frères Libraires, 1822, T. I, p. 232). Subito dopo, in Francia l'interpretazione è già accettata in una traduzione del 1845 (*Oeuvres de Platon,* ediz. della «Société du Panthéon Littéraire», Paris, 1845, vol. I, p. 472).

esiste una netta separazione tra le due anime. E prosegue: πανταχοῦ γὰρ τοῦ ἐν ἡμῖν παιδὸς ἦν ταῦτα τὰ πάθη, καὶ ὅσῳ αἰσχρά, οὐ πρὸς αὐτὰ φήσεις κατασπᾶσθαι (9). Il « fanciullo in noi » è la parte non intellettiva dell'anima — quel « quelque chose en nous », di cui parla il Cousin — e che solo « accidentalmente » è in rapporto con l'anima intellettiva.

Piú esplicito un passo di Simplicio (10): παιδεία μέν γαρ ἐστιν κυρίως ἡ τοῦ ἐν ἡμῖν παιδὸς ὑπὸ τοῦ ἐν ἡμῖν παιδαγωγοῦ ἐπανόρθωσις. καὶ παῖς μὲν ἡ ἐν ἡμῖν ἀλογία, τὸ μὲν ὠφέλιμον μὴ ὁρῶσα, πρὸς δὲ τὸ ἡδὺ τεταμένη μόνον, ὥσπερ οἱ παῖδες· παιδαγωγὸς δέ ὁ λόγος ῥυθμίζων ἀεὶ καὶ μετρῶν τὰς ἀλόγους ἐν ἡμῖν ὀρέξεις καὶ πρὸς τὸ ὠφέλιμον ἀπευθύνων αὐτάς. Cioè: « L'educazione è propriamente la correzione del fanciullo che è in noi, per opera del pedagogo che è in noi. E fanciullo è l'irrazionalità che è in noi, che non vede quel che giova, ma è volta solo al piacevole, come i fanciulli; pedagogo, invece, è la ragione che armonizza sempre e misura i desideri irrazionali dentro di noi e li dirige a ciò che giova ». Dunque, secondo Simplicio, il παῖς è ἀλογία ἐν ἡμῖν, l'irrazionalità delle passioni, che il λόγος παιδαγωγός indirizza al giovevole e disciplina e corregge secondo misura ed armonia (11).

---

(9) Porphyrius, *De Abstin.*, I, 41, in Porphyrii, *Philosophi Platonici opuscula selecta iterum recognovit* Aug. Nauch, Lipsiae in Aedibus B. G. Teubneri, 1886.

(10) *In Epict.*, V, 70. Cfr. anche Themist., *Or.* I, p. 13 D.

(11) Come nota il Valgimigli (Platone, *Il Fedone*, con note e introduz. di M. Valgimigli, Palermo, Sandron, 1921, p. 77), sembra che dal passo di Simplicio, « piú che dal luogo platonico, il Pascoli abbia avuto l'ispirazione di uno de' suoi scritti piú suggestivi e caratteristici, *Il fanciullino* ». A noi sembra che il suddetto scritto del Pascoli, pur traendo lo spunto dal testo del *Fedone*, abbia ben poco in comune con esso, sia che il παῖς s'intenda come la parte irrazionale dell'anima, sia altrimenti. Infatti, il « bimbo interiore » del poeta italiano, inteso come la « fanciullezza, conservata in cuore attraverso la vita, e risorta a ricordare e a cantare dopo il gran rumore dei sensi » (*Opere di G. Pascoli, Pensieri e Discorsi*, Bologna, Zanichelli, II ediz. s.a., p. 4), non è la platonica anima sensibile né quella intellettiva, anche se ha molto di piú della immediatezza dell'intuito che non della ragione: « Fanciullo, che non sai ragionare se non a modo tuo, un modo fanciullesco che si chiama profondo, perché d'un tratto, senza farci scendere a uno a uno i gradi del pensiero ci trasporti nell'abisso della ve-

Se applichiamo questo discorso al passo del *Fedone,* si ha la seguente interpretazione: non la ragione teme e ha bisogno di essere ancora persuasa, ma l'irrazionalità in noi si lascia prendere da grosse paure. In altri termini, Cebete e Simmia non temono la morte perché razionalmente persuasi dalle due prove che l'anima è immortale; la teme invece in loro la parte irrazionale dell'anima, quella volta al piacere, puerile e sensitiva, che il λόγος pedagogo deve regolare, dirigere al bene e persuadere a non aver paura. Tale interpretazione, a nostro avviso, è insostenibile per molti e importanti motivi: *a*) Simmia e Cebete, anche dopo che Socrate ha congiunto l'argomento della reminiscenza con quello dei contrari, non sono razionalmente persuasi della sopravvivenza dell'anima, tanto che Socrate stesso spontaneamente si offre ad approfondire il problema; *b*) la terza prova, della «somiglianza», e gli altri chiarimenti e approfondimenti successivi, tutt'altro che indirizzati a confortare le paure dell'anima irrazionale, sono volti a vincere con argomentazioni razionali le esitazioni e i timori dell'anima razionale; *c*) la frase «c'è forse (ἴσως) anche (καὶ) in noi un fanciullino» non può significare la parte irrazionale dell'anima, che è in tutti gli uomini: il «forse» e l'«anche» indicano qualche cosa che in un uomo può esservi o non esservi; *d*) gl'«incantesimi», che Socrate consiglia di fare al fanciullo pauroso, nel senso che la parola ha in Platone — nel *Fedone* e in altri dialoghi — non son mai praticati per tranquillare l'anima irrazionale, bensí quella razionale; *e*) da tutto il contenuto del dialogo, dalla parte che precede il passo in discussione e da quella che segue, appare manifesto che il παῖς non è l'anima irrazionale o sensitiva, e se lo fosse, l'inciso discorderebbe dal senso dell'insieme; *f*) da ultimo, non si comprende perché l'anima irrazionale dovreb-

---

rità...» (p. 11). «Tu non vuoi giudizi: vuoi commozione, vuoi consenso, vuoi amore; e non per te, ma per la tua poesia» (p. 52). «Fanciullezza» è «poesia» e «infantile» significa «poetico».

be aver paura della morte e come ad essa, mortale, possa importare che l'anima razionale sia immortale o no, né ha senso, ai fini del dialogo, ribattere che ha paura proprio perché sa di essere mortale: Socrate non prova l'immortalità dell'anima sensitiva, bensí quella dell'intellettiva. Per questi motivi non possiamo far nostra un'interpretazione, che pure è universalmente accettata e s'appoggia all'antica autorità degli Alessandrini.

Allora: respinta la traduzione « tra noi » e accettata l'altra esatta « in noi » e, d'altra parte, rifiutata l'identificazione del παῖς con l'irrazionalità o ἀλογία, che cos'è il « fanciullino » tremante di paura che è in ciascuno di noi?

2. — *Che cosa è il* παῖς.

Questo, per noi, il senso del passo: l'intelletto (il *noi* che non teme) in quanto ha fede (non cieca, ma che si presenta con un alto grado di probabilità) nelle credenze religiose su cui si fondano, in definitiva, le due prove dei contrari e della reminiscenza, non teme la morte perché è convinto, per mezzo della ragione, della sua immortalità; tuttavia la ragione (il « fanciullino » *in noi*) ha ancora i suoi dubbi e le sue inquietudini, anch'essi razionali, che lo fanno temere per le sorti dell'anima intellettiva e reclama nuove argomentazioni (gli *incantesimi*), tali cioè che abbiano la forza in se stessi e non che, come le due prove di cui sopra, l'attingano da credenze religiose. Il « fanciullino » che trema di paura « anche » in Cebete e in Simmia — potrebbe non esservi e non c'è in chi si accontenta di prove non del tutto razionali — è la ragione assillata dal *dubbio,* che solo nuovi ragionamenti potranno serenare di fronte alla morte del corpo non implicante quella dell'anima intellettiva.

Infatti, le due prove, dei contrari e della reminiscenza, come nota il Serrano ([12]), rappresentano la parte *preparatoria*

(12) *Opere di Platone,* trad. da D. Bembo, ediz. cit., p. 64.

(συσκευαστική) e non quella *dimostrativa* (ἀποδεικτική) del problema dell'immortalità dell'anima: entrambe, infatti, son ricavate dalla credenza orfico-pitagorica della metempsicosi; su questo fondamento, congiunte, provano che l'anima esisteva prima di abitare in un corpo e che continuerà a esistere anche dopo la morte di questo e, dunque, la sua immortalità, che risulta piú presupposta che provata. Questa l'argomentazione: l'anima, secondo la credenza della metempsicosi, passa da un corpo in un altro; ciò significa che esisteva prima di venire ad albergare in un corpo e che continuerà a esistere, anche quando con la morte ne sarà escita; ma se esisteva prima d'incarnarsi, da un lato, consegue che può esistere senza il corpo e, dall'altro, che prima della caduta, abitava in un luogo, dove ha conosciuto quanto, unita a un corpo, dimentica e poi ricorda come è confermato dal fatto che degli ignoranti di geometria sanno rispondere su questa disciplina se opportunamente interrogati (*Menone*). È evidente che tutto l'argomentare delle due prove si fonda su presupposti non dimostrati razionalmente, ma accettati come opinioni meritevoli di credenza. La ragione può dare il suo assenso, ritenersi persuasa e non temere la morte (tale assenso, in fondo, dà lo stesso Cebete), ma il *dubbio* che non sia cosí (il παῖς timoroso) la spinge a indagare ancora, a esigere nuovi argomenti di carattere puramente razionale e non fondati su credenze religiose, insufficienti a calmare le inquietudini del «fanciullo» sempre desideroso di nuovi incantesimi. Infatti, Socrate, dopo la confessione di Cebete e l'invito a persuaderlo a non temere la morte, fa l'incantesimo al παῖς, cioè espone la terza prova, soltanto razionale, dell'immortalità dell'anima. Le argomentazioni son tutte logiche, apodittiche: solo quel che è composto di parti si disgrega e muore; l'anima è semplice; l'anima è immortale; ciò che è simile all'eterno non muore; l'anima è simile alle Idee; l'anima è immortale. Finché vi abita, l'anima deve di necessità servirsi del corpo e

perciò risente di questo congiungimento, ma, appena disciolta dal carcere, vola nel mondo intelligibile a cui è affine, divina com'è, incomposta, immutabile, invisibile, incapace di corruzione. Perciò, prosegue Socrate, confortando ancora il «fanciullo» per dissipare gli ultimi dubbi, l'anima non è armonia del corpo, né perisce per consumazione passando da un corpo in un altro.

Ci sembra provato: *a*) le prove dei contrari e della reminiscenza, fondate su credenze religiose orfico-pitagoriche, non appagano la ragione, la quale esige argomenti razionalmente dedotti; *b*) il dubbio la tormenta e il παῖς ha le sue buone ragioni di tremar di paura di fronte alla morte e di reclamare nuove dimostrazioni; *c*) Socrate fa l'«incantesimo» al «fanciullino» con le prove della semplicità e della somiglianza, di carattere razionale e con la confutazione delle obiezioni di Simmia e Cebete, la quale ultima gli dà modo di fornire ancora chiarimenti anch'essi razionali. Il senso speculativo del παῖς ci sembra chiaro: anche quando la ragione trova conforto e motivi di persuasione nelle credenze religiose, il «dubbio» rinasce e pungola, teme e reclama nuove argomentazioni e prove, ma solo razionali, apodittiche, come le ultime due che dà Socrate. Non ha senso placare, incantare, convincere l'anima irrazionale, secondo l'interpretazione di Simplicio, e che la ragione ne sia il pedagogo per regolare le sue tendenze al piacere e indirizzarle al bene. È l'anima intellettiva, invece, che ha motivo di avere paura della morte, fino a quando la sua immortalità non sia stato razionalmente provata; è il caso del *Fedone* al punto in cui Socrate stava per concludere il dialogo, dopo aver dato soltanto prove fondate su credenze religiose. A questo punto il «dubbio», che non lascia quietare Cebete, riapre la discussione e costringe il filosofo a «incantare» il «fanciullo» con la «musica» dei ragionamenti.

Una prova di quanto diciamo è data dalle battute che

concludono l'argomento della ὁμοίωσις. Dimostrato che il disperdersi conviene a quel che è composto e non al semplice, e l'anima somiglia al semplice immutabile e invisibile e non al corpo che cangia e si vede, *consegue,* aggiunge Socrate, «da tutto quanto abbiamo detto» (ἐκ πάντων τῶν εἰρημένων), «che l'anima somiglia moltissimo» (ὁμοιότατον) τῷ μὲν θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ ἀεὶ ὡσαύτως. I dubbi della ragione sono abbastanza confortati dall' argomentazione rigorosa: l' anima, simile alle eterne Idee, non può perire col corpo, ma è destinata ad abitare nell'Invisibile, il luogo congeniale (γενναῖον) (13). All'anima è *essenziale* l'immortalità e perciò è contraddittorio supporre o dubitare che le possa capitar di morire. Ogni cosa è quello che è: se l'anima è per essenza vita, non può accogliere la morte; una cosa — dirà successivamente Socrate nella confutazione dell'obiezione di Cebete — non può coesistere con il suo contrario: o muore o fugge; l'anima non può morire; dunque, a contatto con la morte, fugge dal corpo nel luogo divino e immortale, che è del suo stesso genere.

Né vale l'osservazione che, anche dopo l'argomento della somiglianza, Simmia e Cebete sono tutt'altro che convinti tanto che muovono altre obiezioni. Infatti, non si tratta di dubbi veri e propri circa l'immortalità dell'anima, ma di opinioni contrarie a quelle sostenute e dimostrate, di concezioni erronee, come quella che ne fa l'armonia del corpo; Socrate non dà altre dimostrazioni, ma *confuta* opinioni errate o manchevoli. L'ultima parte del dialogo è pertanto confutativa e chiaritiva e non dimostrativa. La teoria dei contrari — con cui si conclude la risposta all'obiezione di Cebete — secondo la quale nessuna cosa può accogliere in sé il contrario della specie di cui partecipa, non è un nuovo argomento, ma un approfondimento di quello della somiglianza, che ripreso fa concludere al filosofo che l'anima

(13) *Phaedo,* 80 a-d.

nostra è assolutamente ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον e fa rispondere a Cebete decisamente: Οὐκ νῦν ἔγωγε, ὦ Σώκρατες,... ἔχω παρὰ ταῦτα ἄλλο τι λέγειν, οὐδέ πῃ ἀπιστεῖν τοῖς λόγοις ([14]). Il suo « fanciullo » tremante, il dubbio inquieto, ha avuto l'incantesimo che desiderava.

3. — *Che cos'è l'« incantesimo »*.

Platone insiste sul concetto di « incantesimo » dell'anima; analizzarlo è forse decisivo ai fini della nostra interpretazione del παῖς pauroso di Cebete.

Nel *Carmide* Socrate dice di conoscere la medicina per guarire il bellissimo giovane dalla pesantezza di testa: un'erba da applicare recitando un carme magico (ἐπῳδὴ δέ τις). Non l'erba guarisce ma il carme ([15]), che Socrate ha appreso da un Trace, medico di quelli discendenti da Zalmosside, che han fama di saper rendere anche immortali; e Zalmosside ha insegnato che non bisogna curare gli occhi senza la testa né questa senza il corpo né il corpo senza l'anima (ἄνευ ψυχῆς), da cui provengono al corpo e all'uomo intero mali e beni. Bisogna curar dunque, innanzi tutto e soprattutto (πρῶτον καὶ μάλιστα), le anime con *certi carmi magici* (ἐπῳδαῖς τισιν) o « bei discorsi » (λόγους... τοὺς καλούς), per i quali in esse s'ingenera la saggezza (ἐν ταῖς ψυχαῖς σωφροσύνην ἐγγίγνεσθαι) ([16]).

Dunque, secondo il *Carmide*: *a*) gl'« incantesimi » sono i « bei discorsi », il retto ragionare, che rende l'anima saggia, possessiva della verità, che sola può dare la saggezza; *b*) essi si praticano all'anima intellettiva per mezzo della ragione e non a quella irascibile e concupiscibile affinché siano vinti con i ragionamenti — la filosofia o dialettica — turbamenti, esitazioni, inquietudini. Il *Carmide* ci risulta il-

(14) *Phaedo*, 107 a.
(15) *Carmide*, 155 e.
(16) *Carmide*, 156 a - 157 a.

luminante per intendere il senso speculativo del παῖς di Cebete.

Un passo del *Teeteto* ci viene ancora incontro. Socrate scherzando dice che, come le levatrici, meglio di ogni altra persona, conoscono se una donna sia incinta o no e somministrano farmaci e fanno incantesimi (ἐπᾴδουσαι) per svegliare i dolori o mitigarli, facilitare il parto o fare abortire, cosí egli conosce una sua arte d'ostetrico che però pratica non sulle donne ma sugli uomini, non sui corpi ma sulle anime partorienti (τὰς ψυχὰς ... τικτούσας) per vedere se l'anima del giovane partorisca fantasma e menzogna (εἴδωλον καὶ ψεῦδος), oppure cosa vitale e vera (γόνιμόν τε καὶ ἀληθές) ([17]). Dunque, l'incantesimo che Socrate pratica ai giovani che hanno disposizione alla filosofia o amore per la ricerca della verità s'indirizza sempre all'anima razionale allo scopo di liberarla dalle verità illusorie o dagli errori, causa di turbamenti e deviazioni, in modo da renderla sapiente, attraverso la ricerca e i retti discorsi, di verità autentiche, tali da vincere il dubbio ([18]). In breve: i ragionamenti, l'incantesimo che ogni giorno bisogna praticare al « fanciullo » dubbioso; anima incantata, quella placata dai λόγοι καλοί, dalla musica della dialettica, dalla forza del discorso piú rigoroso; il grande incantatore, il filosofo, Socrate l'impareggiabile, come dice Cebete, che riesce a incantare il « fanciullo », che è dentro ogni uomo, con l'incontrovertibile evidenza razionale.

Ma, per Platone, anche la ragione ha i suoi limiti: all'uomo non compete il possesso pieno della verità; i massimi problemi possono, anzi debbono, essere sondati dalla ragione, ma il loro approfondimento è inesauribile, e la ricer-

(17) *Teeteto*, 149 a - 150 a.

(18) Concetti o termini del *Carmide* e del *Teeteto* si ritrovano nel passo 77 del *Fedone*: nel *Carmide* (156 d) si dice che i medici discendenti da Zalmosside hanno fama di « rendere anche immortali » (καὶ ἀπαθανατίζειν) con i loro incantesimi; nel *Teeteto* si parla di « fantasma » (εἴδωλον), di τὰ μορμολύκεια nel *Fedone*.

ca filosofica non ha termine; il filosofare perenne è la conquista di un grado sempre maggiore di approssimazione alla Verità in sé. Donde la necessità di affidarsi alla credenza: l'incantesimo del ragionamento va corroborato e integrato con l'incantesimo della fede religiosa. Niente di assolutamente certo circa l'al di là e la condizione in cui la nostra anima vi si troverà, ma il retto ragionamento e la fede lasciano credere fondatamente che l'al di là esiste, che l'anima immortale andrà ad abitarvi. È un rischio, ma «bello è il rischio», e val la pena di credere che sia come il ragionamento fino ad un certo punto prova e le credenze affermano; è necessario dir queste cose, come per fare l'incantesimo a noi medesimi ([19]). Cosí Socrate conclude il grande discorso sull'immortalità e la condizione delle anime nell'oltretomba.

Dunque, duplice incantesimo per il παῖς pauroso e tremante: della ragione che, con la ricerca, approfondisce i problemi e vince i dubbi fin dove può; e delle credenze religiose, che le vengono in soccorso. Platone, fissati i cómpiti distinti della religione e della filosofia ([20]), stabilisce un rap-

(19) Abbiamo tenuto presente la celebre e importantissima pagina 114 c-d del *Fedone*: Τὸ μὲν οὖν ταῦτα διισχυρίσασθαι οὕτως ἔχειν ὡς ἐγὼ διελήλυθα, οὐ πρέπει νοῦν ἔχοντι ἀνδρί· ὅτι μέντοι ἢ ταῦτ' ἐστὶν ἢ τοιαῦτ' ἄττα περὶ τὰς ψυχὰς ἡμῶν καὶ τὰς οἰκήσεις, ἐπείπερ ἀθάνατόν γε ἡ ψυχὴ φαίνεται οὖσα, τοῦτο καὶ πρέπειν μοι δοκεῖ καὶ ἄξιον κινδυνεῦσαι οἰομένῳ οὕτως ἔχειν. Καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος, καὶ χρὴ τὰ τοιαῦτα ὥσπερ ἐπᾴδειν ἑαυτῷ· διὸ δὴ ἔγωγε καὶ πάλαι μηκύνω τὸν μῦθον.

(20) Nello stesso *Fedone* — e ciò può essere anche una prova indiretta della nostra interpretazione — considera identico lo scopo della filosofia e della religione: liberare l'anima dal sensibile e dalla servitú delle passioni; ma la religione «si affida a una divina rivelazione», la filosofia invece «segue il raziocinio ed in esso persiste ininterrottamente, attendendo alla contemplazione del vero, del divino, di ciò che non è soggetto alle illusioni dei sensi, e da ciò trae il suo vital nutrimento». Comune la finalità, ma propria della filosofia la ricerca razionale. La distinzione è anche accennata da Cebete (85 c): o imparare da altri, o indagare da sé (ἢ εὑρεῖν), o accettare la piú attendibile tra le opinioni umane, a meno che il viaggio non si possa condurre piú felicemente e con maggior sicurezza su piú solido legno, cioè sulla scorta di un discorso divino (λόγου θείου τινός). Tuttavia, non pochi testi platonici autorizzano l'altra interpretazione di una risoluzione del momento religioso in quello razionale, o meglio di un conseguimento della salvezza con le sole forze umane attraverso il processo ascen-

porto di reciproca collaborazione: la filosofia ricerca e approfondisce con l'uso della sola ragione e libera l'uomo dalle illusioni dei sensi e dalla fallacia dei beni mondani; la religione viene in soccorso della ragione per quei problemi che, posti dalla ragione stessa, ne oltrepassano le possibilità. L'inquieta e dubbiosa anima dell'uomo, confortata dall'incantesimo dei ragionamenti e da quello delle credenze religiose, ha di che appagarsi e quietare.

Il dialogo ci si presenta ora nella sua linearità e coerenza: le prime due prove dell'immortalità sono fondate su credenze religiose e precedono l'ultima della semplicità-somiglianza e i chiarimenti che ne seguono; la precedenza del motivo religioso su quello speculativo è inerente a una filosofia come la platonica di tono profondamente mistico e di carattere altamente ascetico — del resto, i problemi dell'immortalità e dell'oltretomba hanno un essenziale contenuto religioso, che non può essere ignorato o sostituito dalla pura indagine razionale —; ottenuto il conforto della fede religiosa, che il ragionamento si è sforzato di chiarire approfondire rendere il piú possibile intelligibile e il meno possibile fondata sulla mera credenza, l'inquietudine dell'anima non è del tutto dissipata ed esige il sostegno della ragione, l'incantesimo del discorso; le ultime argomentazioni, puramente filosofiche, alle quali ognuno porta il suo sforzo personale, sono l'efficace carme magico, che placa il dubbio e tranquillizza il «fanciullino». Ma la forza della persuasione non è solo nell'argomentare razionale, bensí anche nel credere: Simmia e Cebete alla fine si dichiarano convinti non solo per la forza dimostrativa dell'ultima prova, ma per quella cumulativa di tutte: i due incantesimi, della fede e della ragione, si richiamano e si integrano. Socrate, infatti, dopo aver esposto la prova della somiglianza e confutate le

---

sivo, culminante nella dialettica o intuizione o visione del Divino; concezione mistica o religiosa del momento speculativo, come tale, in Platone, non soltanto razionale se l'*eros* e la θεία μανία son sempre indispensabili.

obiezioni di Simmia e di Cebete, si riallaccia alla credenza religiosa: la ragione non può dimostrare che le cose stiano proprio cosí come abbiamo detto, ma val la pena di « credere che sia cosí e tale credenza bisogna sempre ripeterci per far ogni dí l'incantesimo a noi medesimi ».

Se si volesse ora intendere il παῖς pauroso di Cebete alla maniera degli Alessandrini, cioè come quello che indica la parte irrazionale e passionale dell'anima, tutto il senso filosofico del passo vanirebbe, senza che ve ne sia un altro speculativamente accettabile.

Utile ai fini della nostra ricerca approfondire ancora il concetto platonico d'« incantesimo ». I λόγοι — la ricerca personale condotta in comune — sono le magiche parole che rendono l'anima sapiente e saggia e perciò serena nella conoscenza della verità e nella pratica del bene. Ma gl'incantesimi o ragionamenti non hanno il solo scopo di risolvere dubbi per appagare l'anima, ma anche di suscitarli per stimolare e alimentare la ricerca. Nel *Teeteto,* infatti, Socrate pratica al giovane l'incantesimo come stimolo a cercare e a definire che cosa è conoscenza; nel *Fedone,* invece, dove i due Tebani si mostrano appassionati della discussione filosofica e mai paghi di obiettare, l'incantesimo del ragionamento ha lo scopo di sciogliere dubbi e di serenare l'anima ([21]).

Questa duplice funzione del ragionamento caratterizza il concetto platonico di « filosofia »: amore della sapienza, essa è ricerca indomabile della verità, sforzo perenne di conoscenza e perciò inappagamento e inquietudine; il dubbio,

(21) Lo Stallbaum (PLATONIS, *Opera omnia, recensuit et commentariis instruxit* GOD. STALLBAUM, Gothae et Erfordiae sumptibus Guil. Hennings, 1834, vol. I, Sect. II, pp. 117-118) a proposito del passo platonico (ἐπᾴδειν αὐτῷ ecc.) cita alcuni versi di Sofocle (SOPHOCL. *Oedip. Col.* 1192-94) ed altri dall'*Ippolito* di Euripide (EURIP., *Hippolyt.,* 478-79). C'interessano particolarmente questi ultimi: εἰσὶν δ' ἐπῳδαὶ καὶ λόγοι θελκτήριοι. — φανήσεταί τι τῆσδε φάρμακον νόσου: « sono incantesimi e discorsi che incantano; qualche farmaco di questo morbo si mostrerà ». Come nota L. MÉRIDIER (*Euripide,* Paris, « Les Belles Lettres », 1927, vol. II, pp. 47-48, n. 2), la parola θελκτήριοι è usata con doppio senso: discorsi

sempre rinascente nell'anima anche dopo la soluzione, s'incarica di tenerla desta, di sollecitarla a nuove ricerche ([22]); il «fanciullo», dai mille timori, stimola l'indagine e le impedisce di accontentarsi di una verità qualsiasi; d'altra parte, la filosofia non è sterile problematica, ma conquista per gradi della verità, ascesa dall'apparenza alla realtà, dall'opinione probabile alla verità in sé, dal senso ingannevole all'intelletto verace, dal piacere passeggero e volgare al bene immutabile e divino. Il dubbio, approfondito nel suo autentico significato di stimolo alla ricerca e non di negatore della verità, è visto nella sua positività feconda di veri: ben venga, faccia sentire il « fanciullino » le sue trepidazioni, ma non al punto da paralizzare la ricerca nello sterile scetticismo; sia incentivo alla filosofia, non morte della speculazione. Per conseguenza, « misologi » no ([23]), dice Socrate: la delusione che segue quando si scopre che alcuni discorsi reputati veri son falsi, non deve renderci odiatori dei ragionamenti, farci concludere che non esistono discorsi veri e indurci a rinunziare alla ricerca. In simili casi, si comincia daccapo, si rifà l'incantesimo al παῖς spaurito e scoraggiato in modo che il dubbio assolva il suo compito di stimolatore della ricerca e la ricerca, a sua volta, riacquisti la sua funzione di suscitare nuovi dubbi, affinché si conquisti un piú alto grado di sapere e una verità piú salda e piú nostra, perché piú sudata e sofferta attraverso scoramenti e inquietudini.

Il *Fedone* è precisamente il dialogo che, tra le altre, ha questa caratteristica: piú di una volta la discussione sembra esaurita e il dialogo concluso; poi ripiglia e il dialogo

« incantatori » adatti a guarire il mal d'amore (è la nutrice che parla a Fedra e cerca di incoraggiarla), oppure capaci di soddisfarlo con lo svegliare la passione in colui che è oggetto dell'amore. Notevole l'affinità col concetto platonico d'« incantesimo ».

(22) Com'è noto, Platone in molti dialoghi, e soprattutto in quelli della tarda maturità, rimette sempre tutto in discussione.

(23) *Phaedo,* 88 c - 91 c.

continua come se poco o nulla si fosse concluso e tutto fosse da riesaminare. Le battute che chiudono la esposizione della prova della reminiscenza sembrano conclusive e l'argomento dell'immortalità esaurito; invece, il παῖς protesta di aver paura e reclama altri incantesimi; e il dialogo riprende. Le battute finali dell'ultima prova sembrano definitive; tutti son convinti che l'anima sia immortale e il «fanciullo» non grida la sua paura; ma non basta dimostrare la propria tesi, è necessario confutare le altre, e il dialogo ripiglia. Si conclude? In senso assoluto, no: non si addice a uno che abbia intelletto sostenere che le cose stiano cosí come sembra dal discorso, ammonisce Socrate. Non resta che rischiare, scommettere con lieto animo, giacché il «fanciullo» è stato confortato dalla fede e dalla ragione. Chiederà ancora dell'altro, e gli sarà dato: il lievito del dubbio è sempre infinitamente fecondo di verità infinita, quella che lo alimenta attraendolo; e lo stimola perennemente e dolcemente lo incanta.

Postilla. — Le pagine sul παῖς, pubblicate con un pseudonimo e datate da Basilea (cfr. «Nota bibliografica»), richiamarono l'attenzione di G. Capone Braga che, nello stesso «Giornale di Metafisica» (n. 1, 1947, pp. 60-62), pubblicò una nota critica. Le pagine che seguono, la mia risposta con lo stesso pseudonimo. L'amico Capone Braga non seppe mai che l'autore ero io.

Il Prof. Capone-Braga rileva nella mia tesi una contraddizione: da un lato, io affermo che le prime prove «non appagano la ragione», che esige argomenti razionalmente fondati e non attinti da credenze religiose; dall'altro, aggiungo che alla ragione sempre dubbiosa non bastano gli argomenti probanti senza il conforto della fede, almeno per quei problemi che da sola non è capace di risolvere. Esatto, e non riesco a capire ove mai «si annidi» la contraddizione, tranne che non sia contraddittoria la collaborazione di fede e ragione. Quel che conta è distinguere bene i due campi, e mi pare che Platone, proprio nel *Fedone* (85 c), come ho notato nel mio studio, sia esplicito su questo punto: identico lo scopo della filosofia e della

religione, diversi i mezzi. Ma tale diversità — la « divina rivelazione » per la religione, il « raziocinio » per la filosofia — ben lungi dal significare che l'un mezzo contraddica l'altro, importa e comporta il loro integrarsi e completarsi. La ragione, nel porsi il problema dell'immortalità dell'anima intellettiva, può arrivare fino a un certo punto; Simmia, alla fine della discussione, dichiara di non avere piú dubbi « su alcunché di quel che si è detto », ma aggiunge: « tuttavia per la grandezza del problema che noi discutiamo e in considerazione dell'umana debolezza, son costretto a nutrire qualche dubbio intorno ai discorsi fatti » (ὑπὸ μέντοι τοῦ μεγέθους περὶ ὧν οἱ λόγοι εἰσὶ καὶ τὴν ἀνθρωπίνην ἀσθένειαν ἀτιμάζων, ἀναγκάζομαι ἀπιστίαν ἔτι ἔχειν, παρ' ἐμαυτῷ, περὶ τῶν εἰρημένων (107 a).
D'altra parte, il non poter la ragione esaurire fino all'evidenza l'argomento, non implica la sua « sospensione » o disprezzo per essa; anzi i diritti del convincimento vanno appagati, fin dove è possibile, per mezzo della pura ricerca razionale, che giova a rendere piú credibili le credenze religiose e a conferir loro un grado di razionalità affinché non siano solo oggetto di fede. Questo a me pare il punto di vista di Platone e questa è la mia tesi: non la ragione autosufficiente che rende superflua la fede (razionalismo), né la ragione del tutto incapace che rimanda alla pura credenza (scetticismo o agnosticismo e conseguente fideismo). Dunque, non vi è contraddizione secondo ritiene il Capone Braga.

Il nostro critico osserva ancora:

a) « Non si capisce davvero come il fanciullino, in cui la ragione non è ancora sviluppata, possa essere il simbolo della ragione assillata dal dubbio ». E invece si capisce benissimo, se si tien conto che la ragione, per Platone e per ogni filosofo, è ben piccola cosa a confronto con la verità infinita. Il simbolo del « fanciullino » acquista tutto il suo significato — platonico e consono al carattere mistico-religioso del *Fedone* — se si considera la piccolezza della ragione rispetto alla grandezza incommensurabile della Verità in sé che è « al di là dell'essere » (*Repubblica*), alla « Scienza in sé », al cui confronto è fanciulla la « scienza in noi » (*Parmenide*). Certo, la ragione sempre assillata dal dubbio è quella matura, ma i suoi dubbi, che non scalfiscono la Verità in sé, son la prova della sua sempre immatura maturità, della sua infantilità irreparabile e pur sempre in via verso maturi approfondimenti.

b) Io ho sostenuto che la prova della somiglianza è l'unica veramente razionale. Il Capone-Braga obietta che, proprio dopo questa

prova, « Simmia e Cebete manifestano i loro dubbi piú forti su tutti gli argomenti addotti da Socrate »; anzi Cebete « dichiara espressamente (87 a) che dopo l'argomento della reminiscenza la dimostrazione non ha compiuto alcun progresso », volendo con ciò colpire proprio la prova della somiglianza. Esatto, ma anche dopo le controobiezioni di Socrate, Simmia si dichiara ancora perplesso e lo stesso Socrate considera tutto il suo discorso come « probabile ». Che cosa sta a significare ciò? Quel che prima abbiamo detto: la ragione è necessaria, ma non sufficiente; può confortare il « fanciullino » (il dubbio), ma questo torna sotto nuova veste, perennemente; pertanto bisogna confortare l'anima intellettiva con i ragionamenti e con le credenze, cioè con un duplice « incantesimo ». Né la dichiarazione di Cebete che, dopo l'argomento della reminiscenza, la dimostrazione non ha compiuto alcun progresso intacca la nostra tesi; significa solo: Cebete non ha colto in tutta la sua forza dialettica la prova della somiglianza ed obietta; Socrate risponde e chiarisce; Cebete accetta convintissimo: Οὔκουν ἔγωγε..., ἔφη, ἔχω παρὰ ταῦτα ἄλλο τι λέγειν, οὐδέ πῃ ἀπιστεῖν τοῖς λόγοις (107 a). Socrate non solo aveva confutato la sua obiezione, ma congiunto gli argomenti, i fondati su credenze religiose e quelli razionali, proprio secondo la tesi da noi sostenuta.

« Il W. [1] dice che la frase "c'è forse anche (καὶ) in noi un fanciullo" non può indicare la parte razionale dell'anima, che c'è in tutti gli uomini, mentre il *forse* e l'*anche* indicano qualche cosa che in un uomo può esserci e non esserci. Ma la ragione di cui è proprio il dubbio, può forse essere o non essere in un uomo? ». La ragione no, è in tutti gli uomini; ma il dubbio, sí, può esserci e non esserci, ci prende e ci lascia per riprenderci ancora. Nella mia interpretazione, il « fanciullino » non è la ragione, ma il dubbio della ragione; infatti poco dopo scrivevo: « Il "fanciullino" che trema di paura anche in Cebete e Simmia (potrebbe non esservi e non c'è in chi si accontenta di prove non del tutto razionali) è la ragione assillata dal *dubbio*... ».

d) Io sostengo che gli « incantesimi » (« bei discorsi » o « ragionamenti »), nei dialoghi in cui se ne discorre, non sono mai praticati per tranquillizzare l'anima irrazionale, bensí quella intellettiva. Il Capone-Braga non ha trovato argomenti per confutare questo punto, fondamentale per la mia interpretazione; invece, mi obietta che, come io riconosco, gli « incantesimi » in Platone son di due specie:

---

(1) Williger, il pseudonimo da me usato.

del ragionamento o dimostrativi, delle credenze religiose non razionali né dimostrativi. D'accordo; ma in che consiste l'obiezione? Forse che gli incantesimi delle credenze fondate sulla fede s'indirizzano alla parte irrazionale dell'anima (e che senso avrebbe?), o non piuttosto a quella intellettiva, dopo che il ragionamento o i discorsi dimostrativi — fino ad un certo punto — abbiano confermato la loro credibilità?

e) Conoscevo il passo di Plotino (*Enn.*, I, 4, 15) che il Capone-Braga cita, anzi volevo cominciare proprio da esso il mio discorso. Me ne sono astenuto, perché, quantunque non sia da escludere che gli alessandrini (Porfirio, Temistio ecc.) ne abbiamo derivato l'interpretazione del « fanciullino », mi era sembrato e mi sembra che Plotino, pur ricordandosi del passo platonico, se ne serva liberamente senza volerne dare un'interpretazione. Il passo plotinico, facente parte del trattato Περὶ εὐδαιμονίας, si riferisce al punto in cui il filosofo afferma che il vero sapiente deve essere « immune da paura » di fronte a tutto, altrimenti non è ancora perfettamente virtuoso; se, assorbito altrove, la paura a tradimento, involontaria e incontrollata, lo assalirà. A questo punto Plotino fa sua l'immagine del « fanciullo », placato con le minacce o le buone parole. Niente autorizza a dire che qui Plotino dia un'interpretazione del παῖς, mentre con quasi certezza si può sostenere che i neoplatonici posteriori, fondandosi su questo passo, abbiano interpretato quello platonico.

f) Il Capone-Braga, da ultimo, obietta: non si può affatto sostenere che la prova della reminiscenza non sia di natura del tutto razionale e non sia una dimostrazione razionale dell'immortalità dell'anima; infatti, Cebete e Simmia dichiarano esplicitamente di essere convinti in modo perfetto della sua validità (92 a). Esatto, ma il mio critico non tiene presente che quella prova ha convinto i due tebani della « preesistenza » e non della « sopravvivenza » dell'anima; dunque non prova l'immortalità, anche se vi concorre, come ho sostenuto, assieme alle altre.

Sono spiacente di non aver potuto accogliere nessuna delle obiezioni del mio cortese contraddittore, ma ugualmente grato all'egregio studioso di avermi dato modo di chiarire e riconfermare il mio punto di vista.

C) NOTE AL « FEDONE »

(1943)

1. — *Prologo.*

57 a. — Eri proprio tu personalmente, o Fedone (1), accanto a Socrate quel giorno in cui egli bevve il veleno nella prigione...

— C'ero proprio io (2), o Echecrate.

57 b. — ...nessuno ci ha riferito notizie chiare intorno a questo avvenimento, eccetto il fatto che egli [Socrate] bevve il veleno e morí (3).

58 a. — E ci siamo molto stupiti che, essendosi già svolto il giudizio, la sua morte sia avvenuta dopo molto tempo. Come mai, o Fedone?

---

(1) Fedone ed Echecrate sono i due personaggi del dialogo vivo, che si considera tenuto a Fliunte nel Peloponneso, ai confini dell'Argolide, dove c'era un circolo pitagorico, di cui faceva parte Echecrate. Le persone del dialogo raccontato, che si svolge nella carcere di Atene, sono Socrate, Simmia, Cebete, Fedone, Apollodoro, Critone, il messo degli Undici. All'uno e all'altro dialogo presenziano altre persone, in silenzio.

(2) Nota l'efficacia, degna della solennità dell'evento, dell'αὐτός ripetuto: Echecrate vuol sapere, quasi con senso di benevola invidia, se Fedone è stato « di persona » presente al grande evento e quest'ultimo con dolente orgoglio conferma: « in persona ».

(3) Il fatto piú insignificante, puramente esteriore, questa la sola notizia riferita a Echecrate; ma non è poi cosí insignificante, se si tien conto del doppio senso di φάρμακον, « medicina » o « rimedio » e « veleno », quello che, uccidendolo ingiustamente, « guarí » Socrate dalla vita terrena, dove i giusti vivono in esilio in attesa di rimpatriare, passaporto la morte, nel regno divino della giustizia. Il motivo del φάρμακον medicina-veleno, all'inizio del dialogo parlato, è ripreso alla fine del dialogo narrato: la raccomandazione a Critone, da parte del saggio morente, di sacrificare un gallo a Esculapio.

— Per un puro caso, o Echecrate; il giorno prima del giudizio accadde, infatti, che fosse coronata la poppa della nave mandata a Delo dagli Ateniesi ([4]).

58 c - 59 b. — Ma quali i particolari della morte, o Fedone? E quali le sue parole e le cose che fece? E quali i fedeli che gli furono allora accanto? O forse i magistrati non permisero che lo assistessero ed egli finí solo, senza alcun amico intorno? ([5]).

— No, no, c'erano gli amici, e molti.

— Sei quindi impegnato a raccontarci tutto con la maggior esattezza possibile ([6]), a meno che tu non abbia tempo ([7]).

— No, sono libero ([8]) e mi sforzerò di narrare. Niente per me piú dolce del ricordarmi di Socrate, o parlandone io, o ascoltando altri che ne parli... Stando lí accanto a lui, provavo una sensazione meravigliosa. Infatti, non sentivo affatto la compassione di uno che assiste alla morte di un suo

---

(4) Secondo la tradizione, gli Ateniesi, per mettere fine alla guerra che Minosse aveva mosso contro di loro per l'uccisione del figlio, ogni nove anni dovevano mandare a Creta, al Minotauro, un tributo di sette giovanetti e di sette giovanette. Il terzo tributo fu l'ultimo, ché Teseo, partecipante alla spedizione, uccise il Minotauro e salvò sé e le altre vittime. Gli Ateniesi, per ringraziare Apollo, che aveva fatto riescire l'impresa, ogni anno mandavano a Delo, l'isola dove il Dio era nato, un'ambasceria sacra. Le Delie annuali erano meno solenni delle Delie quadriennali. A causa di questa festa, trenta giorni il tempo trascorso da Socrate in prigione dalla condanna alla sua esecuzione (SENOFONTE, *Memorabili,* IV, 8, 2).

(5) L'insistenza ansiosa con cui Echecrate vuol conoscere in tutti i particolari ciò che avvenne nelle ultime ore di Socrate prepara l'attesa dei lettori e fa presentire la grandiosità dell'avvenimento. D'altra parte, giustificata l'« accurata » *curiositas* di Echecrate per τὰ λεχθέντα καὶ πραχθέντα del saggio, mai al di sotto dell'aspettativa dei « fedeli », sui quali non cade il dubbio della temuta assenza, che soltanto gli ἄρχοντες avrebbero potuto imporre, ultima pavida persecuzione contro la vera giustizia. Ma Socrate non sarà morto solo, soltanto se degli amici gli son stati intorno; altrimenti, anche se tutta Atene ai piedi del letto con gli Undici in testa, solissimo, e soprastante.

(6) Insiste ancora nella richiesta di voler sapere a puntino ed esattissimamente, ché anche le minuzie nei grandi son grandezza, come anche le grandezze nei nani son « nanerie ».

(7) Impossibile! Qualsiasi altro impegno, secondario rispetto a quello di ricordare le cose dette e fatte da Socrate morente.

(8) Ed è libero solo « chi ha tempo » (σχολάζω), « è disoccupato » sí da potersi occupare di quanto vale la pena.

amico: beato mi appariva quell'uomo, o Echecrate, e all'aspetto e al conversare, tanto serenamente e nobilmente si spense ([9]); cosicché mi sembrava di avere dinanzi un uomo che, scendendo all'Ade, non ci andasse senza volere divino ([10]) e, giunto colà, vi si dovesse, come nessun altro mai, trovare felice ([11]). Perciò egli non destava affatto compassione in me, come sembrerebbe naturale in chi assiste a un caso cosí doloroso; né trovavo diletto, pur ragionando di filosofia, come al solito ([12]), ché di siffatto tono eran anche in quella circostanza i nostri discorsi; ma un sentimento affatto insolito e una mescolanza di piacere e dolore invadevano me, che pensavo che egli tosto avrebbe dovuto morire. E tutti noi presenti eravamo soggiogati dalla stessa malìa, ora ridendo insieme, ora insieme piangendo, e uno di noi, Apollodoro, in modo speciale; tu lo conosci e sai chi è ([13]).

— E come no?

— Si comportava cosí, ma anche io e gli altri eravamo turbati ([14]).

(9) ἥδιστον: dolcissimo parlare della morte di Socrate, tanto era stata serena ed edificante; non « compassione », ma neanche « diletto », come dirà tra poco, sentimenti inferiori alla morte del saggio; se mai la compassione, e il perdono, andavano ai giudici, ma ancora la cella del carcere di Atene non è il Golgota; εὐδαίμων: beato, da unire alla « dolcezza » del ricordo della morte per meglio cogliere la bellezza e la profondità di tutto il passo.

(10) Sempre la morte del giusto, il « segnato » o l'« eletto » dalla Provvidenza a « testimoniare », è per volere divino; e il giusto è libero in quanto fa liberamente sua questa volontà vincendo il potente richiamo della vita e di quanto il mondo gli può offrire.

(11) La serenità di Socrate, quella del sapiente, che, perché tale, è anche giusto e *sa* che, per i giusti, c'è un mondo migliore del nostro. Socrate muore con questa certezza morale, convalidata dalla prova dell'immortalità dell'anima intellettiva: pessimismo storico, che solo le ragioni dell'esistenza di un'altra vita possono sottrarre alla disperazione.

(12) Niente di nuovo, anche se tra qualche ora dovrà bere la cicuta: anche di fronte alla morte il filosofo si mantiene fedele alla filosofia, alla ricerca della verità, del cui possesso il veleno è provvido anticipatore purché la tazza si accetti in suo nome.

(13) Narrazione di forte potenza drammatica: la mescolanza di piacere e dolore, che separati resterebbero banali o scontati, genera un sentimento nuovo e sublime, artefice la « malía » del discorso di Socrate. La tensione, senza cadere, è umanizzata dal pianto di Apollodoro.

(14) Turbati i discepoli, imperturbabile Socrate, che sovrasta sullo stuolo confuso e sgomento degli astanti; ma il saggio non « schiaccia », eleva.

— ...Platone credo che fosse infermo ([15]).

2. — *Introduzione al discorso sull'immortalità.*

59 d-e. — ...Sempre, anche nei giorni precedenti, io e gli altri eravamo soliti visitare Socrate; ci riunivamo di buon mattino nel tribunale... vicino alle carceri. Rimanevamo quivi ogni giorno finché s'apriva la prigione, discorrendo tra noi; s'apriva infatti piuttosto tardi; ma, appena aperta, andavamo presso Socrate e spesso passavamo con lui la maggior parte della giornata. E quel giorno c'eravamo riuniti piú presto del solito: il giorno innanzi, infatti, uscendo a sera dalla prigione, avevamo saputo che la nave di Delo era ritornata. E per questo c'eravamo accordati d'andare il piú presto possibile al luogo usato ([1]).

60 a. — Entrati, trovammo Socrate sciolto in quel momento dalle catene e la Santippe — tu la conosci — sedeva allato: aveva con sé il figlioletto, il piú piccolo ([2]). Non appena ci ebbe scorti, si diede a gridare e disse quelle cose che soglion dire le donne: «O Socrate, per l'ultima volta oggi vedono te gli amici e tu loro». E Socrate, guardando Critone, disse: «Qualcuno la conduca a casa, Critone». E la condussero via alcuni servi di quest'ultimo, mentre gridava e si batteva il petto ([3]).

---

(15) Verità, o battuta di effetto?

(1) Tutto contribuisce a innalzare sugli uomini e gli eventi la figura di Socrate: l'ansia con cui Echecrate e gli altri desiderano conoscere minutamente la morte del filosofo; il turbamento dei presenti nel carcere di fronte alla generosa e nobile serenità del condannato; l'attesa ogni giorno fuori della prigione e poi la visita che si protraeva per tutta la giornata; da ultimo l'andare piú presto del solito al «luogo usato», quasi un rito: affettuosa premura per un sacro dovere.

(2) Menesseno. Il maggiore era Làmprocle e il secondo Sofronisco.

(3) Qui Santippe appare diversa dalla terribile e proverbiale moglie tramandataci dalla tradizione: una debole donna, che sa piangere per la morte del marito, ma non rendersi conto del suo significato. Socrate dà l'incarico di condurla via a Critone — al buon Critone, tanto vicino alla candida semplicità di una donnetta — giacché, qualsiasi cosa Socrate e gli altri avrebbero detto, la

60 b-c. — Socrate, sedutosi sul letto, ripiegò la gamba e la grattava con la mano e grattando cosí disse: — Che cosa strana è mai, o amici, quello che gli uomini chiamano il piacere! O come meravigliosamente si ricollega nell'intimo a ciò che pare il suo contrario, il dolore. Non vuol stare simultaneamente nell'uomo insieme a quello, ma se qualcuno cerca l'uno dei due e lo raggiunge, è quasi sempre costretto ad accogliere anche l'altro, come se fossero due in un capo solo. E a me sembra che, se Esopo avesse saputo questo, avrebbe potuto comporre una favola su questo tono, cioè, che Iddio, volendo rappacificare questi due sempre in guerra e non riuscendovi, legò insieme i loro capi; e cosí, dove c'è uno, subito lo segue anche l'altro. Proprio questo mi capita adesso: poiché avevo dolore alla gamba per la catena, ecco che adesso sento venire, subito dopo quello, il piacere ([4]).

60 e - 61 a. — Piú volte, durante la vita, mi era capitato di fare lo stesso sogno, ora in una forma ora in un'altra, ma, sempre col medesimo avvertimento, mi diceva: « Socrate, datti a comporre della musica ». E io, in un primo tempo, pensavo che il sogno mi raccomandasse e m'imponesse di fare quello che già facevo..., di esercitare cioè l'arte della mu-

---

poveretta a gridare e a battersi il petto. Il comportamento del filosofo può sembrare disumano: non una parola di conforto per la sua donna e il figlioletto; ma vi è un'umanità, a volte, che può avere una sola apparenza significante: la spietatezza. Ma la chiave della narrazione va cercata nelle parole che seguono: Socrate si siede sul letto, piega la gamba e la gratta, gesto apertamente volgare se non fosse carico del discorso filosofico sul piacere e il dolore — i due contrari indissolubilmente collegati — preludio a uno degli argomenti dell'immortalità, al discorso che Santippe non avrebbe mai potuto comprendere. E, per un greco, chi è « al di qua » della ragione, preda delle passioni, non merita comprensione.

(4) I contrari nascono l'uno dall'altro: dal dolore il piacere, dal piacere il dolore. Su questo ragionamento, come vedremo, è fondata una delle prove dell'immortalità dell'anima. Ogni appagamento è piacere, ma è appagamento di un bisogno, che è dolore; la presenza del dolore fisico o spirituale ci spinge a liberarcene, e il riescirvi è il piacere. Di qui le teorie ottimistiche o pessimistiche: il piacere è assenza del dolore? è figlio d'affanno, come dice il Leopardi? Sono piú i dolori che i piaceri? C'è tutta una letteratura sull'argomento; molte le discussioni specialmente tra scrittori e filosofi del secolo XVIII. Significativo un disegno di Leonardo: piacere e dolore in un sol tronco: indisgiungibili; le schiene voltate — l'uno contrario dell'altro — ma il corpo è uno.

sica essendo appunto la filosofia la piú grande musica ([5]) e occupandomi io di quella.

61 b-d. — Di' queste cose a Eveno ([6]), o Cebete, e raccomandagli di star bene e anche, se è savio ([7]), che mi segua al piú presto. Io me ne vado oggi, a quanto pare; lo comandano gli Ateniesi ([8]).

— E Simmia allora: Che raccomandazione per Eveno questa che gli lasci, o Socrate! ...Per quello che posso aver intuito, non si persuaderà con troppo entusiasmo a ubbidirti.

— Come? Ma non è filosofo Eveno? ([9]).

— Mi sembra di sí, rispose Simmia.

— E allora lo vorrà questo Eveno e cosí chiunque altro che si prende degnamente cura della filosofia ([10]). Non vorrà certo far violenza a se stesso; dicono, infatti, che non sia giusto ([11])...

— Non avete udito parlare di questo tu e Simmia, quando stavate con Filolao? ([12]).

— Sí, ma niente di chiaro, o Socrate.

— Ma anch'io parlo di queste cose per aver udito; e ciò che ho udito nessuna invidia mi può trattenere dal dirlo; del resto, spetta proprio a uno che sta per intraprendere un viaggio verso l'al di là ([13]) di meditare un po' e di favoleg-

---

(5) Musica altissima, la filosofia, orchestrazione di problemi, dubbi, ragionamenti, soluzioni; diversa dalla poesia, musica del popolo, secondo Platone, favola o racconto, che diletta e accende passioni a scapito della verità (cfr. il libro X della *Repubblica*); ma Platone è anche il poeta-filosofo del Bello (*Convito, Fedro*).

(6) Di Paro, sofista (cfr. *Apologia,* 20 b; *Fedro,* 267 a) e anche poeta elegiaco.

(7) Se ama la verità dei ragionamenti (λόγοι) o la filosofia e non i racconti o favole (μύθοι) o la poesia.

(8) Con quanta serenità Socrate accenna alla sua morte! Parte per un viaggio — rientro dall'esilio terreno nella vera patria — un viaggio comandato, dal quale egli non può aspettarsi che bene.

(9) E se filosofo, deve desiderare la morte.

(10) Filosofare è distacco dal sensibile, rinunzia alle cose e amore della verità eterna, che le cose trascende; è vivere nel mondo morendo al mondo.

(11) Il filosofo desidera morire, ma non si dà la morte.

(12) Filosofo pitagorico di Crotone. Cacciato dall'Italia, fondò a Tebe una scuola, dove ebbe scolari Simmia e Cebete.

(13) A chi è sul punto di morire niente di meglio si addice: non di parlare

giare ([14]) intorno a questa peregrinazione, come mai pensiamo che possa essere. Che cos'altro si potrebbe fare, se no, in tutto il tempo avanti il calar del sole? ([15]).

— Perché, Socrate, dicono che non è lecito toglier la vita a se medesimo? Già io, come dicevi tu ora, ho udito e da Filolao... e da altri che non bisogna far questo; ma chiaramente non ho ancor sentito parlar nessuno intorno a queste cose.

— Ma mettiti di buon animo, disse, adesso forse sentirai qualche cosa...; e ti sembrerà piú strano forse che coloro, pei quali è meglio morire, farebbero opera empia provvedendo a ciò di loro stessa iniziativa, e che debbano attendere un altro benefattore ([16])... A questo proposito c'è una sentenza dei Misteri che dice che noi uomini siamo dentro una prigione ([17]) e che non dobbiamo sciogliercene né fuggire ([18]): gran sentenza, in verità, mi sembra e poco comprensibile. Questo però mi pare sia detto bene, Cebete: sono gli dèi che si prendono cura di noi e noi uomini siamo loro possesso ([19]). ...Forse da questo punto di vista non appare dunque irra-

---

della morte, ma della vita che comincia dopo la morte. Sono già inseriti i due argomenti del dialogo: l'immortalità dell'anima intellettiva e l'oltretomba.

(14) « *Meditare* (διασκοπεῖν), filosoficamente, sull'immortalità dell'anima; *favoleggiare* (μυθολογεῖν), poeticamente, su le condizioni dell'anima dopo la morte... » (Valgimigli). Di fronte al mistero dell'oltretomba non vi sono che miti o figurazioni simboliche, mancando dimostrazioni. Di miti e ragionamenti è intessuto il *Fedone*, ma si illuminano a vicenda.

(15) Nient'altro per un filosofo: meditare sull'anima, la sola preparazione spirituale alla morte; altrimenti, la lunga vuota giornata di vani pianti.

(16) Dio, « benefattore » perché ci libera della vita, quasi un premio a chi ha « ben meritato » (duplice senso di εὐεργέτης). Dunque, il suicidio non è lecito in nessun caso, anche quando tutte le circostanze rendono la morte di gran lunga preferibile alla vita, perché è un atto empio. Dal passo risulta che i pitagorici, e anche gli orfici, condannavano il suicidio: l'uomo si libera dal male con la catarsi non dandosi la morte, e tuttavia, se saggio, desidera morire, che è meglio che vivere. Di qui i passi di Cicerone (*Cato maior, De Republica*).

(17) « Prigione », ma anche « custodia » (φρουρά). Per gli orfici, come per i pitagorici, il corpo è la prigione dell'anima; la morte, la scarcerazione.

(18) Non « sciogliercene » facendo violenza a noi stessi, né « fuggire » come schiavi.

(19) Gli dèi provvedono agli uomini e alle loro cose, e gli uomini son loro possesso; dunque, pur desiderando morire, non debbono togliersi la vita, perché questa non appartiene a loro, ma a chi a loro provvede.

gionevole che non ci si debba uccidere prima che Iddio abbia mandato qualche necessità, come quella che c'è oggi per me ([20]).

62 d-e; 63 b. — E sia, disse Cebete... [Ma] non si comprende che i piú savi degli uomini non si angustino di escire da questa tutela, nella quale li dirigono i migliori di tutti i governanti, gli dèi... Perciò, Socrate, da questo punto di vista, dovrebbe avvenire il contrario di quel che si diceva poco fa: i saggi dovrebbero crucciarsi della morte e gli stolti rallegrarsene ([21]).

— Dite cose giuste, rispose; credo che mi significhiate che bisogna difendersi di fronte a queste obiezioni come in tribunale ([22]).

---

(20) Socrate rifiutando di fuggire dal carcere (cfr. il *Critone*), si era comportato da filosofo e da uomo rispettoso del volere degli dèi: considerava meglio morire che vivere e, nello stesso tempo, rispettoso della propria vita, possesso degli dèi, non se la toglieva volontariamente, ma ubbidiva a una necessità divina. Cfr. anche l'*Apologia* di Platone e i *Memorabili* di Senofonte. Anche altrove Platone condanna il suicidio (*Leggi*, IX), a meno che non si sia obbligati dalle leggi o dall'ignominia. Tale condanna non sembra, dunque, assoluta, in quanto vi possono essere delle circostanze che ci obbligano, ci mettono in stato di necessità. Di qui la concezione eroica e la giustificazione morale del suicidio presso gli Stoici. Secondo Plutarco, Catone si diede la morte dopo aver letto il *Fedone*. Cfr. sul tema il nostro volume *Morte e immortalità*, Milano, Marzorati, 1962, 2ª ed., pp. 291-379 (vol. IX delle « Opere complete »).

(21) Dei tue tebani, Cebete: appassionato della discussione filosofica, sottile nell'argomentare senza essere sofistico, fedele alle sue convinzioni senza arroganza; Simmia, piú docile, ma non perciò arrendevole. Questo il senso dell'obiezione di Cebete: se noi apparteniamo agli dèi, ottimi padroni, è contraddittorio affermare che il filosofo desideri morire, cioè di liberarsi dalla protezione divina; solo un pazzo può credere, libero con la morte dalla tutela degli dèi, di poter meglio aver cura di se stesso. Perciò, se morire è sciogliersi dalla divina protezione, il saggio, non solo non deve darsi la morte, ma non dovrebbe nemmeno desiderarla; anzi dovrebbe dolersene in qualsiasi caso. Simmia si associa all'amico e chiede a Socrate di spiegare perché con tanta facilità si accinge a lasciare discepoli affezionati e padroni buoni, quali appunto gli dèi. Nell'obiezione dei due tebani è implicita la negazione dell'immortalità dell'anima, o almeno il dubbio che manifesteranno in seguito anche dopo le prove, altrimenti il loro argomentare sarebbe senza senso, essendo evidente, come risponderà Socrate, che il saggio desidera la morte non per liberarsi dalla tutela degli dèi, ma per andare nelle loro dimore. Comincia l'esame critico delle dottrine orfico-pitagoriche.

(22) Diversamente che in tribunale, Socrate qui si difende con impegno: ora difende la verità col ragionamento, senza bisogno, come dinanzi ai giudici, di servirsi di mezzi che offendono la dignità del filosofo.

63 b-e. — Tenterò di difendermi davanti a voi in maniera piú convincente che davanti ai giudici ([23]). Se non fossi convinto di andare e presso dèi buoni e saggi e presso uomini trapassati migliori di quelli di quaggiú ([24]), farei certamente male a non preoccuparmi della morte. Ma sappiate bene che io spero di giungere presso uomini buoni — e questo non lo sosterrei forse con fermezza assoluta — ([25]); però che vado presso dèi, ottimi padroni, sappiate pure che... [son] disposto a sostenerlo... ([26]). Cosicché... non mi cruccio, ma sono al contrario fiducioso che ci sia ancora qualche cosa per i morti, e, come già da tempi remotissimi ([27]) si va dicendo, qualcosa che è molto migliore per i buoni che per i cattivi ([28]).

— Come, disse Simmia, o Socrate? E penseresti di andartene via tenendo per te questa convinzione, oppure ne farai partecipi anche noi? Mi sembra, infatti, che questo sia un bene comune anche a noi e possa costituire a un tempo la tua difesa, se ci persuaderai di ciò che dici ([29]).

---

(23) Il processo del maestro è sempre presente nella mente di Platone: condanna della insipienza dei giudici e trionfo della giustizia e della verità con la morte di Socrate.

(24) Non allude ai presenti, ma piú che altro agli uomini che l'avevano condannato.

(25) Punta di pessimismo, mitigato da bonaria indulgenza. È una battuta manzoniana.

(26) La speranza del giusto è nella certezza d'una suprema Giustizia. È implicita l'immortalità: la risposta ai due tebani è già data.

(27) Non è un puro ossequio formale alla tradizione, anche se Platone si sforza di dare alle credenze religiose un fondamento filosofico spogliandole di quanto avevano di popolare.

(28) L'obiezione di Cebete è risolta: il filosofo desidera la morte non perché, pazzo, vuole liberarsi dalla tutela degli dèi, ma perché ha la certezza che, morendo, va ad abitare presso ottimi Iddii che premiano i giusti.

(29) La richiesta di Simmia non è un semplice espediente per indirizzare il dialogo verso il suo argomento specifico: è esigenza profonda di ciascun uomo indagare sul proprio destino oltre la vita terrena. Nel caso presente c'è anche l'ansia di conoscere su quali solidi argomenti poggi la fermissima persuasione dell'oltretomba in un uomo che, come Socrate, si trova già a tu per tu con la morte. D'altra parte, Socrate non può rifiutarsi di rendere partecipi gli altri di tanto bene, un « bene comune »; anzi persuaderli della sua convinzione è la sola autentica consolazione che può dare agli altri e a se stesso. Il passo evidenzia efficacemente la « fame d'immortalità » che insorge nei presenti, direbbe Unamuno, al primo accenno, efficacia resa ancor piú forte dalle battute di dialogo tra Socrate e Critone.

— Ebbene mi proverò, disse; ma prima vediamo che cosa il nostro Critone sembra già da tempo volerci dire (30).

— Che cos'altro, o Socrate, disse Critone, se non quello che mi va ripetendo da un pezzo costui che ti deve dare il veleno? Che ti consigli di discutere pochissimo. Dice, infatti, che chi discute si riscalda, e non bisogna ostacolare cosí l'azione del veleno; altrimenti [sarai] costretto a berlo e due e tre volte (31).

— E Socrate: — Lascialo andare; e si prepari soltanto a darmene e due e tre volte, se sarà necessario (32).

— Questo lo prevedevo (33), disse Critone, ma mi tormentava da un pezzo (34).

— Lascialo fare (35).

64 a; 64 c - 65 a. — Io credo che, tutti coloro che si sono rettamente invaghiti della filosofia, celino agli altri di non aver altro intendimento che quello di morire e d'esser morti (36).

---

(30) Che cosa vuol mai dire Critone? Forse un'altra obiezione di rincalzo a quella di Cebete? No, egli è preoccupato di ben altro, che Socrate possa soffrire di piú la morte, se si riscalda con la discussione. Il senso comune non si arrende di fronte alla filosofia e reclama la sua parte; ma tanta spontanea e affettuosa umanità non va affatto sottovalutata.

(31) Critone « si appoggia » ad altri, si fa forte dell'autorità del carceriere.

(32) Che importa se l'anima è immortale e la coscienza tranquilla?

(33) Certo che lo prevedeva; ma che testardi questi filosofi!

(34) Era l'altro a volerlo, il carceriere, non lui, Critone. Cosí si sarebbe giustificato un bambino, cosí si giustifica sempre il senso comune, incorreggibile immaturo dalla bugia pronta, però, quando vuol bene, a fin di bene, per il nostro bene corporale. Santippe e Fenarete si sarebbero comportate come Critone.

(35) È la risposta da dare al senso comune, il cui impegno maggiore è proteggere e assicurare la nostra vita nel mondo, cioè il corpo, di cui lo spirito, come dirà Hegel, è la « malattia mortale ».

(36) *Morire ed esser morti* al corpo e al mondo sensibile, condizione essenziale del filosofare: l'amore della verità esige il distacco dalle passioni e dai piaceri corporei. Tutta la vita del filosofo, dice Cicerone (*Tusculanae,* I, 30), *commentatio mortis est.* Ma, fino a che vive, per quanto possa disciplinare e mortificare il corpo sí da ridurlo a un semplice pretesto, egli non riescirà mai a staccarsi completamente dal sensibile e ad avere una visione piena e pura del Vero. Solo dopo la morte, quando i sensi non fanno piú velo e l'anima intellettiva si è separata dal corpo, il filosofo può contemplare la Verità in sé in tutta la sua purezza e appagare l'eros che nel corso della vita terrena l'aveva stimolato all'ascesa.

Esser morto non è forse questo, che il corpo stia per se stesso separato dall'anima, e l'anima dal corpo? Che altro la morte...? ([37]).

— E ti sembra che si addica a un vero filosofo d'avere affanno per i cosiddetti piaceri, quali i cibi, le bevande... i piaceri di Venere... e le altre mollezze del corpo?

— Mi pare che le disprezzi, disse, se è veramente filosofo.

— E dunque in questo prima di tutto si rivela il filosofo, nel fatto che libera piú di tutti gli altri uomini l'anima dal legame col corpo.

— Cosí pare.

— E sembra a molti uomini ([38]), o Simmia, che colui il quale per nulla partecipa al piacere di siffatte cose non sia degno di vivere, e sia strettamente imparentato con la morte chi disprezza i piaceri del corpo ([39]).

65 a; 65 c-d. — E quanto all'acquisto della sapienza? Forse che il corpo non costituisce un impedimento, se qualcuno tenta d'associarselo nella ricerca? ([40]). Dunque, non è forse nel ragionamento, se mai, che si svela [all'anima] alcunché della realtà delle cose? ([41]).

— Sí.

---

(37) La morte è separazione dell'anima dal corpo, un'operazione chirurgica men dolorosa e desiderata se l'uomo, vivendo staccato dal corpo e dal mondo, si è esercitato a morire. Due diverse destinazioni: il corpo alla tomba, l'anima finalmente liberata dalla « tomba » del corpo. Tuttto il discorso presuppone l'immortalità.

(38) I soliti « molti », che ripongono nel piacere la dignità della vita.

(39) Se la morte è separazione dell'anima dal corpo, il filosofo, che si preoccupa della salvezza della prima e del corpo il minimo necessario, nel suo stesso vivere filosofando, anticipa la liberazione dell'anima. Resta confermato che filosofare è morire al corpo.

(40) La vista e l'udito, non veri: le sensazioni visive e uditive, oscure ed incerte; vacue quelle degli altri sensi; dunque il corpo ostacola la ricerca della verità.

(41) τῶν ὄντων: degli enti, termine non chiaro: può significare le Idee, o quanto d'intelligibile è nelle cose, l'essenza per cui *sono*; e in questo senso l'abbiamo tradotto. I sensi ci fanno conoscere le cose come appaiono (secondo le sensazioni soggettive oscure e incerte o vacue) e non come sono in se stesse; solo il ragionamento (τὸ λογίζεσθαι), in qualche modo, ci fa scoprire la loro verità oggettiva, le cose quali sono nella loro essenza e non relativamente ai nostri sensi.

— E l'anima si serve del pensiero tanto piú mirabilmente... quanto piú se ne sta con se medesima astraendosi il piú possibile dal corpo e, non frammischiandosi con esso né accostandoglisi, si volge a *quel che è* ([42]).

— È cosí.

— E dunque l'anima del filosofo non disprezza il corpo e non cerca di fuggire da esso, e non brama forse di rimanere in se stessa? ([43]).

65 d; 66 b - 68 b. — Diremo [o, Simmia,] che c'è il Giusto in sé o no? ([44])... E che c'è anche qualcosa che è il Bello e il Buono in sé?... Hai visto mai con gli occhi qualcuno di questi enti? ([45]) ...Li hai forse tu colti con qualche altro senso corporale? Dico di tutte le altre cose... nella loro reale essenza, in ciò che ciascuna di esse è. Forse mediante il corpo si scopre il loro intimo vero, o non piuttosto... con il puro intelletto? ([46]).

---

(42) τοῦ ὄντος. Qui sembra che significhi l'Idea, ma può ancora significare l'essenza delle cose, il loro essere o verità, attinta col solo ragionamento, senza il concorso perturbatore dei sensi.

(43) Il linguaggio diventa mistico: la ricerca filosofica come fuga dal corpo è identificata con la « morte » mistica degli orfici; ma Platone « intellettualizza » il momento mistico e non viceversa, o meglio, l'ascesi dialettica è caricata del momento mistico.

(44) δίκαιον αὐτό. Quando diciamo che un'azione è giusta, piú giusta o meno giusta ci riferiamo sempre a ciò che *è* giusto in sé, assolutamente, all'Idea della Giustizia. Le cose giuste sono « qualcosa di giusto », che può essere come non essere, essere cosí e anche diversamente; la Giustizia in sé è ciò che è assolutamente giusto, e sarebbe tale anche se non accadesse o apparisse nessuna particolare cosa giusta.

(45) Si vedono le cose giuste, belle, buone, ma il Giusto, il Bello e il Buono in sé s'intuiscono solo con la mente; anzi possiamo dire che la tal cosa è giusta e la tal'altra bella solo perché — anteriormente e indipendentemente dall'esperienza delle cose giuste e belle — preesiste in noi la conoscenza dell'Idea della Giustizia e della Bellezza.

(46) « Si rifletta bene su questa rivoluzione, cosí piena di significato e di conseguenze, per cui, mentre l'uomo comune ritiene realissimo il mondo della sua esperienza di ogni giorno e di ogni ora, Platone dichiara che questo mondo è una tela di rapporti d'attimo in attimo rimandati: e quindi labili e senza consistenza e verità; mentre il mondo che è, il mondo reale e vero è quello della bellezza in sé, della grandezza in sé, le idee sempre eguali in sé stesse, che *sono,* non appaiono né divengono, speculate dalla pura mente, non torbidamente intraviste coi sensi » (Guzzo).

C'è una via sicura ([47]) che ci guida con il filo del ragionamento nella considerazione che, finché avremo il corpo e l'anima nostra sarà associata con questo malanno ([48]), non attingeremo mai in maniera sufficiente ciò a cui aspiriamo e che diciamo essere il vero. Il corpo, infatti, ci oppone mille impedimenti per la necessità del sostentamento, ...e le malattie; ...ci assedia inoltre con amori, passioni, timori, immaginazioni d'ogni genere e sciocchezze... Guerre, sconvolgimenti, battaglie chi altri ce le prepara se non il corpo con le sue passioni? Tutti sono infatti in guerra per l'acquisto delle ricchezze, che cerchiamo di ottenere in nome del corpo...; e, a causa sua, per tutti questi impacci, abbiamo in non cale la filosofia. Ma il colmo si è che, se una volta tanto abbiamo un po' di tregua da parte sua e ci volgiamo a indagare alcunché, nel bel mezzo della ricerca, improvvisamente, e facendo irruzione d'ogni parte, egli scompiglia, conturba, guasta, cosicché a causa sua non ci è neanche concesso di contemplare il vero ([49])... E allora, come sembra, riusciremo a possedere ciò a cui aspiriamo e di cui ci dichiariamo amanti, la sapienza, solo quando saremo morti, come il ragionamento ci suggerisce; finché siam vivi, no... E, mentre viviamo, noi saremo, come pare, piú vicini al sapere quando meno ci associeremo e ci frammischieremo al corpo, eccetto che

---

(47) La filosofia, ma intesa come «esercizio» di purificazione per la salvezza dell'anima dopo la morte; dunque, il processo conoscitivo è insieme processo morale il cui fine è religioso: la visione del Divino.

(48) La condanna del corpo e del sensibile in questi capitoli del *Fedone* ha un'accentuazione mistica che non si trova in altri dialoghi, dove il corpo invece è chiamato a collaborare con l'anima intellettiva.

(49) Quadro di grande efficacia, carico di un irrimediabile pessimismo storico (unica speranza la morte e la sopravvivenza dell'anima), che ha influenzato tutte le concezioni della storia ispirate a Platone, il quale nell'atto stesso che condanna il corpo, ne descrive a forti tinte l'irruenza sconvolgitrice, mette in evidenza la sua potenza e quanta parte esso abbia nella vita dell'uomo e dei popoli. Ma è proprio il corpo la causa di ogni male? Il Cristianesimo darà una risposta ben piú profonda, ma non meno drammatica. Anche posto che il corpo sia il nemico dell'anima, tuttavia con esso è necessario fare i conti; meglio allora cercare di disciplinarlo per farcene un alleato, scopo appunto della disciplina dei sensi, ma non fine dell'uomo, trascendente anche il momento morale, perché solo con

per le necessità naturali... finché Iddio stesso non ci libererà ([50])...

Dunque... se queste cose son vere ([51]), amico mio, per chi è giunto là dove io sto per andare, c'è grande speranza di acquistare, meglio che in qualsiasi altro luogo, ciò per cui durante il corso della vita compimmo tanti sforzi ([52]); cosicché questo viaggio, che m'è ora imposto, si compie per me, come per ogni altro uomo che stimi la sua mente purificata e preparata, sotto buoni auspici ([53]).

— È giusto, rispose Simmia.

— La purificazione non consiste forse, come dice anche il pensiero antico ([54]), nello scindere il piú possibile l'anima dal corpo e abituar questa a starsene per se stessa separata da esso e a raccogliersi e rimanere il piú possibile, nel presente e nel futuro, sola in se stessa, sciolta dai legami del corpo stesso? ([55])... E di questa liberazione dell'anima non si occupano sempre con ogni cura solo quelli che sono rettamente filosofi; e questo è lo studio ([56]) proprio dei filosofi, la separazione e lo svincolamento dell'anima dal corpo, o no?... Coloro dunque, o Simmia, che fanno rettamente della filosofia si esercitano a morire e la morte è per loro men temuta che per qualsiasi altro uomo... E se per umano amo-

---

l'« anima », dopo la morte, possiamo attingere il sapere puro nella visione intellettiva dell'Essere.

(50) Quando Dio vorrà, non da noi stessi col suicidio.

(51) Il discorso sull'oltretomba può esser fatto per simboli e figurazioni; quello sull'immortalità è vero fino al punto in cui la nostra mente può arrivare.

(52) La morte, per il filosofo, è la condizione necessaria perché realizzi la speranza della visione piena della verità, tanto amorevolmente cercata nella vita terrena e mai raggiunta a causa dell'impedimento del corpo. Il premio, per chi tutta la vita ha speso nell'indomabile ricerca del vero, è il dono della Verità o la visione del Divino nel regno dei Giusti.

(53) Questo il motivo per cui Socrate accetta la morte con « festosa » serenità: essa appaga il desiderio del filosofo di « vedere » la Verità tanto sospirata nell'esilio terreno, amata senza conoscerla. Aver fiducia nella filosofia è vivere fedeli a una speranza.

(54) Degli Orfici e poi anche dei Pitagorici.

(55) Nota la solennità mistica del passo, che ha l'andatura del discorso sacro.

(56) μελέτημα, *meditatio* o *commentatio*. La filosofia è appunto *meditatio mortis* o esercitazione a morire.

re ([57]) verso un fanciullo, o la moglie o i figli trapassati, molti vollero scender spontaneamente all'Ade, spinti dalla speranza di vedere colà quelli che amavano e di star con loro; si dovrà forse crucciare della morte e non scendere colà festoso, un uomo che, innamorato della sapienza, abbia fede di non potersi congiungere ad essa in maniera degna, se non nell'Ade? ([58]).

68 d; 69 b-e. — Dunque per timore di mali maggiori questi coraggiosi sostengono la morte, quando la sostengono?... Allora son tutti coraggiosi proprio per paura, eccetto i filosofi. ...Ma, mio buon Simmia, non ti sembrerà certo che sia un retto commercio nei riguardi della virtú quello di barattare piaceri con piaceri, dolori con dolori, paura con paura, i maggiori al posto dei minori, come se si trattasse di monete. ...E considererai certo come il baratto di queste passioni tra di loro, scisse dal sapere, sia appariscente messa in scena piuttosto che virtú, e virtú servile ([59]), che non racchiude in sé niente di sano e di vero ([60]); e rifletterai se la vera virtú non consista caso mai nella purificazione da tutte queste cose e se non siano purificazione la temperanza, la giustizia il coraggio ed il sapere stesso ([61])...

---

(57) La filosofia è, invece, divino amore della Verità.

58) Molti sperano nella vita futura e desiderano la morte per ricongiungersi a persone amate in vita, cioè, anche dopo la morte, portano seco desideri terreni anche non trasfigurati in sentimenti; il filosofo, invece, nutre la speranza che, sciolto dal corpo e non piú impedito dai sensi, possa contemplare quella verità, che in vita ha amato di puro amore. Ma la verità vale infinitamente piú di tutte le altre cose terrene; dunque, se alcuni desiderano la morte per riavere gli umani beni perduti, a maggior ragione deve bramarla il filosofo che desidera il possesso del Bene.

(59) Da schiavi.

(60) Altro è la virtú volgare, altro la virtú del filosofo. Il volgo è virtuoso per paura di un male maggiore o per timore di non potersi godere i piaceri; affronta la morte, non perché è coraggioso, ma per evitare, per esempio, il supplizio, cioè un male peggiore. La sua virtú è, dunque, puro calcolo, baratto di una paura maggiore con una minore, di un piacere con un altro. Virtuoso, invece, è il filosofo, il quale è forte temperante ecc., perché ama la virtú per se stessa, ed ha ripugnanza del vizio. Cioè: per la vera saggezza (φρόνησις) è forte, temperante e giusto.

(61) « Qui l'ardimento platonico, di accettare intera la religione orfica della

Questa, dunque, o Simmia e Cebete, la mia difesa, per mostrare che a buon diritto, lasciando voi e i padroni di qua, non me ne addolori né me ne lagni, dacché penso di trovare anche là, non meno di qui, padroni buoni e buoni amici. E molti non ci credono. Se con voi fossi stato un po' piú convincente nella mia difesa che non con i giudici ateniesi, sarebbe bene ([62]).

3. — *Le prove dell'immortalità dell'anima intellettiva:*

a) *L'argomento dei contrari*

70 c - 71 a; 71 d - 72 b. — Un'antica dottrina ([1]), della quale ci ricordiamo, dice che le anime se ne vanno di qui e giungono là e che poi di nuovo vengono qui e si genera-

---

purificazione iniziale, della iniziazione, e, dicemmo, del conseguente stato di grazia, applicando tutto ciò alla filosofia: onde la purificazione non consiste piú in talune pratiche, ma in quel concentrarsi dell'anima nella meditazione, che è ripudio delle cose terrene; e l'iniziazione, che segue la morte mistica, diventa la visione del vero, quando si sian fatti tacere i sensi; e lo stato divino dell'iniziato è per Platone la perfetta saggezza, la φρόνησις, di chi discerne il vero » (Guzzo). Ma non mi sembra che Platone con ciò « razionalizzi » la religione orfica o il momento religioso come tale; direi piuttosto che le dà un fondamento speculativo, la purifica, come del resto purifica le virtú, il sapere compreso, nella religione.

(62) Sí che ce l'ha messa tutta: con i giudici si trattava di difendere la pelle, qui di ben altro: di difendere la sopravvivenza dell'anima. Ma la conclusione del discorso socratico è essa stessa un'apertura, un invito ad approfondire il problema. Infatti tutte le argomentazioni di Socrate — il filosofo non teme la morte, anzi la desidera, perché sa di andare ad abitare con dèi ottimi e compagni buoni; filosofare è staccarsi dal corpo e aspirare alla Verità immutabile e piena ecc. — poggiano sul presupposto dell'immortalità dell'anima; ma proprio di ciò molti dubitano; dunque, è necessario darne la prova. Si ricordi che Socrate aveva iniziato la sua difesa proprio presupponendo l'immortalità dell'anima: che altro è la morte se non la separazione dell'anima dal corpo? Cebete pone subito il problema: è tutt'altro che pacifico che l'anima sia immortale, anzi molti sostengono che scompaia al momento della morte. Non resta che ragionare intorno alla questione, « se sia probabile che la cosa stia cosí o altrimenti ». E Socrate dovrà morire tra poche ore: chi potrà dire che va parlando a vuoto e di cose che non lo riguardano?

(1) Παλαιὸς λόγος, non « mito ». Dottrina orfica e anche egiziana e pitagorica (Erodoto, II, 81; 123). Nel *Menone* (81 a-c) è attribuita a sacerdoti o a sacerdotesse e a poeti divini, come Pindaro. Qui si accenna ancora al « sacro discorso orfico ».

no dai morti [2]. E se cosí fosse, se i vivi si rigenerassero dai morti, che cos'altro si potrebbe dedurre se non che le nostre anime sono colà? [3]. Infatti, non si potrebbero rigenerare se esse piú non esistessero; e avremo una prova sufficiente che le cose stanno cosí, se apparirà manifesto che i vivi non si generano da altro che dai morti [4]... Non considerare questo soltanto riguardo agli uomini, ma se vuoi bene intendere, anche riguardo agli animali tutti e alle piante [5]...

Indaghiamo dunque questo: se è necessario che tutte le cose che hanno un contrario non nascano da altro che dal contrario loro [6]; cosí quando qualche cosa diventa piú grande è necessario che, essendo prima piú piccola, diventi piú grande? [7]... E se diventa piú piccola, dovrà farsi poi piú piccola essendo stata prima piú grande?... E cosí da una cosa piú forte nasce una piú debole, e da una piú tarda, una piú veloce?...

Dimmi dunque anche tu questo a proposito della vita e della morte. Non dici che l'esser morto è contrario al vivere?

— Io sí.

— E si generano dunque l'uno dall'altro?

— Sí.

— E da ciò che vive dunque che cosa nasce?

— Ciò che è morto, — rispose.

— E da ciò che è morto? — riprese egli.

— È necessario convenire che nasca il vivo.

---

(2) È la teoria detta παλιγγενεσία o anche μετεμψύχωσις, cioè della trasmigrazione delle anime. Il termine esatto è il primo, quello usato da Platone: « rigenerarsi », « rinascere » (πάλιν γίγνεσθαι); la parola « metempsicosi » è posteriore. Gli scrittori cristiani usano il termine «reincarnazione» (μετενσωμάτωσις)

(3) Altrimenti non potrebbero rigenerarsi in nuovi esseri.

(4) Di qui la necessità di provare la credenza orfico-pitagorica che le anime rivivono in altri corpi.

(5) La rigenerazione è legge universale del cosmo terrestre.

(6) Τοῦτο οὖν ἰσκεψώμεθα· ἆρα ἀναγκαῖον ὅσοις ἔστι τι ἐναντίον, μηδαμόθεν ἄλλοθεν αὐτὸ γίγνεσθαι ἢ ἐκ τοῦ αὐτῷ ἐναντίου· (70 e).

(7) Se una cosa diventa piú grande, prima era piú piccola; dunque, il grande nasce dal suo contrario, dal piccolo. Cosí in tutti gli altri casi.

— Da ciò che è morto dunque, o Cebete, nasce ciò che è vivo ed esseri viventi?

— Cosí sembra, disse.

— Le nostre anime stanno dunque nell'Ade?

— Sembra.

— Delle due generazioni che nascono da questi contrari non ce n'è una chiara? Il morire non è forse chiaro? o no?

— Certamente, — rispose.

— Come faremo allora?... Non ci sarà qui una generazione contraria da mettere in relazione con questa? E in questo caso la natura sarebbe zoppa? Oppure è necessario contrapporre al morire un'altra generazione?

— Per forza.

— E quale sarà?

— Il rivivere.

— Allora, disse egli, se questo rivivere esiste, la generazione che va dai morti ai vivi sarebbe il rivivere?

— Sí.

— Conveniamo dunque in questo che i vivi si generano dai morti non meno che i morti dai vivi. Stando cosí le cose, mi sembra che questo sia prova sufficiente della necessità che le anime dei morti siano colà donde debbano nuovamente rinascere (8)...

---

(8) Socrate applica il ragionamento fatto sopra ai contrari vita-morte. Il trapasso dalla vita alla morte è provato dall'osservazione della morte degli esseri viventi (nota come la constatazione ovvia si riempie di senso drammatico: «Il morire non è forse chiaro?». Come se dicesse: «Pensa a me che ti parlo; morirò tra poco»), ma non può non esservi il ritorno dalla morte alla vita, altrimenti la natura violerebbe la legge universale, sarebbe zoppa. Dunque: un contrario si genera dal suo contrario; dunque dalla vita nasce la morte e dalla morte la vita. Ma come potrebbero le anime rivivere se non stessero in qualche luogo, nell'Ade, secondo la credenza popolare? D'altra parte, se esse rivivono e stanno in un luogo, debbono necessariamente sopravvivere alla morte del corpo; dunque sono immortali e, dopo la morte del corpo, vanno ad abitare nell'Al di là, in attesa di reincarnarsi in altro corpo. L'immortalità dell'anima è provata sulla base di una necessità cosmica; l'anima stessa è un ente impersonale: ora è nel mio corpo, ma prima e domani è stata e sarà in altri corpi secondo il necessario ciclo delle reincarnazioni. Non sono *io* immortale, ma l'entità pensante che per qualche tempo è prigioniera del mio corpo.

Vedi un po', Cebete, che non abbiamo convenuto cosí senza ragione, come mi sembra. Se infatti, putacaso, le cose non si generassero le une dalle altre, quasi in circolo, ma la generazione si svolgesse in linea retta muovendo dall'uno dei contrari verso quello opposto soltanto, e questo non tornasse di nuovo al primo facendo una svolta, capisci bene che alla fine tutte le cose avrebbero la medesima sorte e porrebbero fine ai loro mutamenti? (9).

b) *L'argomento della reminiscenza*

72 e - 75 a; 76 a - 77 a. — Certamente ed anche secondo quella teoria, se vera, riprese Cebete, che tu, Socrate, ripeti spesso, che cioè la nostra conoscenza non è altro che reminiscenza (10), appare necessario che in un periodo precedente abbiamo imparato ciò di cui oggi ci ricordiamo. E questo è impossibile se non s'ammette che l'anima nostra sia stata in qualche altro luogo prima che in questa forma umana. Onde, anche da questo punto di vista, l'anima si presenta come un alcunché d'immortale.

— Ma, Cebete, disse Simmia interrompendo, quali sono le prove?...

— Si dimostra ciò con un bellissimo argomento: e cioè che gli uomini, interrogati, se si sanno interrogar bene (11), rispondono su ogni cosa come essa veramente è e non potreb-

(9) Se morisse tutto ciò che ha vita e i morti non rivivessero, alla fine tutto sarebbe morto. Come il carro, girata la meta, ripercorre lo stadio fino al punto di partenza, cosí il circolo delle generazioni è infinito: dai morti i vivi, dai vivi i morti. L'interruzione temporanea del circolo generativo, prerogativa dell'anima umana, è dovuta alla purificazione, per cui essa, rigenerata, si sottrae al giro delle generazioni e torna nell'Ade, fino a quando la legge fatale della reincarnazione non la sospinge di nuovo in terra, dove ricomincia un nuovo ciclo.

(10) ἀνάμνησις. L'« Idea », costitutiva del « logos », che è dialettico, l'« eros » e l'« anamnesi » sono i pilastri della filosofia platonica, anzi della filosofia in quanto tale. Essi si implicano e l'uno non può stare senza l'altro: la conoscenza, in una filosofia dell'Idea, trascendente e di portata ontologica, è sempre — stimolo, l'eros — « memoria », presenza, ed è sempre dialettica. Una filosofia senza Idea-logos, eros e anamnesis, cessa di essere filosofia.

(11) Come fa Socrate con lo schiavo di Menone nel dialogo omonimo (82 b).

bero certo far cosí, se già non possedessero in se stessi un sapere e una retta capacità di giudizio...

— Se non ti persuadi con questo argomento, disse Socrate, o Simmia, vedi un po' se non ti convinci di piú riflettendo su questo... Sul fatto che se uno si ricorda di qualche cosa deve averla conosciuta prima, siamo d'accordo, no?... Questo è ricordare: cosí spesso, qualcuno, vedendo Simmia, si ricorda di Cebete. E ci sarebbero a migliaia altri di questi esempi ([12])... Dunque anche ricordarsi di Simmia vivo vedendo Simmia dipinto? ([13])... E, secondo tutti questi esempi, il ricordo può nascere da cose simili o da cose dissimili? ([14])... Ma nel caso che il ricordo nasca da somiglianza, non è necessario che si pensi se manchi qualche cosa o no, perché l'oggetto presente sia in tutto simile a quello di cui ci si ricorda? ([15])... Guarda un po' se è cosí; diciamo che c'è qualche cosa che è *l'uguale*? Non dico il legno al legno, né la pietra alla pietra, né altro di questo genere, ma qualcosa di diverso da tutto ciò, *l'Uguale in sé* ([16])... E donde abbiamo attinto la sua conoscenza? Non forse dalle cose di cui parlavamo; non è forse vedendo il legno, le pietre e quest'altre cose che abbiam pensato all'eguale in sé, che è pur diverso da esse? ([17])... E guarda un po' anche a questo: non ac-

---

(12) Sono esempi di quella che in psicologia si chiama associazione delle idee. La forma qui esemplificata è detta associazione per contiguità.

(13) Associazione per somiglianza. Platone insiste, come si vedrà subito dopo, su questa forma di associazione, cioè sulla reminiscenza per somiglianza.

(14) Si ricorda una cosa per la somiglianza che ha con ciò che si vede — Simmia vivo per la somiglianza col ritratto —; si ricorda una cosa perché fu vista insieme a quella che ora si vede; una persona amata perché si vede la lira che le appartiene.

(15) Quando il ricordo è dato dalla somiglianza, pensiamo se ciò che si vede somigli piú o meno alla cosa che ci richiama alla mente. Per esempio: quando noi vediamo la fotografia di una persona conosciuta, appena ce ne ricordiamo, aggiungiamo: «le somiglia perfettamente»; oppure «le somiglia alla lontana».

(16) Non questo o quello uguale (un legno a un legno, una pietra a una pietra), ma l'Uguale in se stesso, l'Idea dell'Uguaglianza.

(17) Come si legge nel *Timeo*, il Demiurgo ha fatto le cose del mondo sensibile a somiglianza o a imitazione delle Idee — per esempio, i cavalli a immagine dell'Idea di cavallo, perfettissima ed eterna, modello o esemplare —; in questo senso, quelle sono fotografie piú o meno perfette dei Modelli eterni. Ciò po-

cade che dei pezzi di legno e delle pietre uguali talora ci appaiano uguali e talora no? [18]... E che? Ci è mai caso che gli *uguali in sé* [19] ti appariscano disuguali, cioè che l'Uguaglianza possa apparire Disuguaglianza?... Non son la stessa cosa, infatti, le cose uguali e l'Uguale in sé [20]... Eppure non è da queste cose uguali, anche se diverse dall'Uguale in sé, che tu hai attinto e posseduto la conoscenza di esso? [21]... Ed è lo stesso. Perché vedendo una cosa si possa pensare, in seguito a questa vista, a un'altra, sia essa simile o dissimile, deve pur sempre trattarsi di un ricordo... E che? Ci accade lo stesso per l'uguaglianza dei pezzi di legno e per le altre cose uguali di cui parlavamo? Forse queste cose si palesano

---

sto, come il ritratto di Simmia ci fa ricordare del Simmia vero e reale, cosí le cose che percepiamo coi sensi ci fanno ricordare le Idee o Forme ideali in sé, immutabili, a cui somiglianza sono state fatte. Pertanto, il *concetto* di una cosa nasce in noi *col vedere* le cose sensibili, le cose uguali, che sono piú o meno somiglianti all'Uguale in sé, ma mai l'Uguale puro e immutabile; infatti, le cose eguali son piú o meno eguali, eguali o diseguali rispetto a qualche cosa, cioè *appaiono* e non *sono* uguali, mentre l'Uguale in *sé è assolutamente eguale*. Se cosí, consegue che le cose eguali ci fanno ricordare dell'Idea di Uguaglianza per la somiglianza che hanno con essa — sono le « occasioni » che svegliano il ricordo —, ma non ci danno esse la conoscenza dell'Uguale in sé, cioè il *concetto* dell'*Idea*. Allora: donde la conoscenza dell'Idea, che le cose sensibili riescono *soltanto* a svegliare nella nostra mente? D'altra parte, se le cose suscitano in noi il ricordo dell'Idea, consegue che la conoscenza di quest'ultima è anteriore alla percezione delle cose che ce la fanno ricordare; dunque, la conoscenza delle pure Forme o Idee è in noi prima che l'anima scendesse nel corpo; dunque, ancora, l'anima preesiste all'unione col corpo, ha una sua vita anteriore indipendente; e perciò la sua esistenza non è legata a quella del corpo.

(18) L'uguaglianza delle cose sensibili è relativa al soggetto che la percepisce: ora appare uguale, ora no; ad uno sí, a un altro no, ecc. Invece, l'Uguale è eguale sempre, assolutamente, immutabilmente.

(19) « Doveva dire "l'eguale in sé", come subito infatti, chiarisce; il plurale è dovuto ai plurali antitetici (pietre eguali ecc.) che precedono: ogni cosa eguale è modellata su l'eguale in sé, onde l'apparente pluralizzarsi di questo unico eguale » (Valgimigli).

(20) Le cose eguali *appaiono* diversamente uguali; l'Uguale in sé *è* l'uguale: questa la diversità tra l'immagine imitata e il Modello eterno.

(21) Come abbiamo detto, non nel senso che le cose uguali — le sensibili in generale — sono la fonte della conoscenza dell'Uguale in sé — delle Idee in generale —, ma nell'altro che sono l'*occasione* per cui la mente si ricorda della conoscenza o concetto delle Idee. I « concetti », e non le Idee, sono innati in noi, per intuito intellettivo, anteriore alla nostra nascita.

a noi uguali cosí come l'Uguale in se stesso, oppure manca loro qualcosa o niente per essere cosí come l'Uguale?

— Ci manca molto, rispose [22].

— Possiamo dunque esser d'accordo che qualcuno, vedendo alcunché, cosí ragioni: ciò che io ora vedo tende a essere come una delle essenze che realmente sono [23], ma gli manca alcunché per cui non riesce ad essere quale uno di quegli enti, ma gli è inferiore. Costui per forza, per poter ragionare cosí, deve aver conosciuto prima [24], ciò a cui dice che l'oggetto presente tende, pur essendo rispetto ad esso difettoso... Bisogna dunque ammettere che noi abbiamo conosciuto l'Uguale prima del momento in cui, vedendo per la prima volta le cose uguali, abbiamo osservato che esse tendono ad essere l'Uguale in sé, ma difettano rispetto ad esso [25]... Dunque, come sembra, dobbiamo averne acquisito [la conoscenza] prima della nascita? [26].

— Sembra di sí.

... — E se, come io penso, acquistate delle nozioni prima della nascita, nascendo le abbiamo perdute e se di poi, servendoci dei sensi, riacquistiamo quelle nozioni che già prima avevamo, questo che chiamiamo *conoscere* non è forse un ripigliar possesso di una scienza già nota? E non parliamo in termini esatti se diciamo che questo è ricordare? [27].

---

(22) Infatti, somigliano all'Uguaglianza in sé, ma imperfettamente e perciò non sono l'Idea dell'Uguale. Nell'atto in cui noi, vedendo le cose uguali, ci ricordiamo dell'Uguaglianza in sé, notiamo subito dal confronto quanta differenza ci sia tra l'assoluta perfezione dell'Idea e le imperfette immagini fatte a sua imitazione.

(23) Come le Idee: del Bello, del Giusto, dell'Uguale ecc.

(24) Anteriormente a qualsiasi esperienza sensibile e perciò prima che la sua anima s'incarnasse. Dunque, se la conoscenza delle Idee è innata, l'anima è esistita prima di cadere in un corpo.

(25) Resta cosí dimostrato: le cose sensibili, fatte a somiglianza delle Idee Modelli eterni, svegliano in noi la loro conoscenza che perciò è anteriore a qualsiasi esperienza; dunque, c'è stato un tempo e un luogo in cui l'anima, prima di incarnarsi, ha acquistato tale sapere.

(26) È la conclusione alla quale Socrate voleva arrivare.

(27) Se l'anima, prima d'incarnarsi, possiede la conoscenza delle Idee, perché la necessità di un grande sforzo — il processo dialettico della conoscenza — per ricordarsene? Risposta di Platone: l'anima a contatto col corpo, che produce in

— Certamente.

... — Quale delle due scegli, dunque, Simmia? Che siamo nati forniti del sapere, o che ci ricordiamo poi di quelle cose di cui avevamo già conoscenza?

— Non so scegliere subito, Socrate.

... — E ti pare che tutti sappian render ragione di quelle cose di cui ora stiamo parlando? ([28]).

— Lo vorrei, rispose; ma temo assai piuttosto che domani a questa stessa ora non ci sarà piú nessuno capace di fare ciò in modo degno ([29]).

— Non ti sembra dunque che le sappiano tutti queste cose, Simmia?

— Neanche per sogno ([30]).

— Dunque ci si ricorda di ciò che si è imparato un tempo?

— Necessariamente.

... — C'erano dunque le anime, o Simmia, separate dal corpo anche prima che assumessero aspetto umano, ed erano dotate di sapere ([31]).

---

lei turbamento, dimentica quanto conosceva; per ricordarsene le è indispensabile che entri in commercio con i sensi il meno possibile, che si distacchi dal corpo; le è necessaria la catarsi, per cui essa, concentrata nel puro pensiero, e ciò esige sforzo e travaglio, riesce a trarre dalla dimenticanza la conoscenza delle Idee.

Cosí commenta il Valgimigli a chiarimento del passo: noi avevamo dimenticato le conoscenze « pel precedente processo del nascere e rivivere, quando l'anima nuovamente si reincarna e riveste forma corporea; e le riapprendiamo nel processo del morire, che va dalla vita alla morte, in questo nostro graduale disincarnarsi e spogliarsi e dissolversi dal corpo e ritornare pura anima nuda. E, tutto codesto, perpetuamente, in un circolo senza fine, dove i due processi dal vivere al morire si inseguono immediati: e a cui corrispondono, perpetuamente, nel medesimo circolo, i due processi del dimenticare e del ricordare ». Profondo questo concetto platonico della dialettica come processo di « recupero » di un sapere dimenticato.

(28) Cioè, dell'Eguale in sé, del Bello in sé, ecc.

(29) Allusione inattesa — e perciò efficacissima — alla morte di Socrate. L'altezza della discussione, l'impegno e la serenità con cui Socrate la sostiene non avevano fatto « dimenticare » che egli tra poche ore avrebbe dovuto bere il veleno? Di colpo ce ne « ricordiamo ». L'accenno non turba il filosofo; anzi lo lascia cadere e continua il discorso come se niente fosse.

(30) Se non tutti, ma pochi, possiedono la conoscenza delle pure Essenze, resta provato che gli uomini, nascendo, hanno dimenticato ciò che sapevano. Se cosí non fosse tutti possederebbero la scienza.

(31) Cosí resta provato — come desiderava Cebete — che l'anima preesisteva

... Le cose stanno dunque cosí: se ci sono quegli enti di cui sempre ragioniamo, il bello, il buono e tutti gli enti di questo genere; e ad essi riferiamo tutte le impressioni sensibili, riconoscendo che quelli già esistevano prima e ci appartenevano, e se con essi confrontiamo gli oggetti presenti; è necessario che, come esistono queste essenze, cosí anche l'anima nostra esista prima della nostra nascita. Se non è cosí, non sarebbe vano questo mio discorso? Via non è cosí? non c'è forse uguale necessità che esistano gli enti e le nostre anime prima della nascita, e che se non esistono le une non esistono neanche gli altri? ([32]).

— Mi sembra naturale, Socrate, che ci debba essere la stessa necessità... Ma se la nostra anima esista ancora dopo la morte, questo non par dimostrato bene neanche a me ([33]).

c) *L'argomento della somiglianza*

77 d - 78 a — ... Mi sembra che tu e Simmia indaghereste ([1]) volentieri piú profondamente su questo argomento presi, come i fanciulli, dal timore che sul serio il vento ([2]) so-

---

all'unione con il corpo, dotata di potenza e di sapienza; infatti, già prima, conosceva le Idee.

(32) Ἆρ' οὕτως ἔχει, καὶ ἴση ἀνάγκη ταῦτα τε εἶναι καὶ τὰς ἡμετέρας ψυχὰς πρὶν καὶ ἡμᾶς γεγονέναι, καὶ εἰ μὴ ταῦτα οὐδὲ τάδε; (76 e).

Le Idee *sono* essenze eterne, perfette, immutabili; sono, dunque, anche le anime, che le hanno contemplate e si ricordano della loro conoscenza. L'analogia tra l'« essere » delle Idee e l'« essere » dell'anima intellettiva annunzia l'argomento della « somiglianza ». Profonda la solidarietà ontologica o di esistenza Idee-anima intellettiva: se il pensiero non è, non sono neanche le Idee, che non sono il pensiero e lo trascendono, ma non sono se non sono oggetto del pensiero.

(33) La dottrina della reminiscenza ha provato che l'anima preesiste al corpo; ma che cosa prova che sopravviva alla morte? Simmia ha dimenticato che la sopravvivenza è stata provata con l'argomento dei contrari. Socrate congiunge i due argomenti: il primo prova la sopravvivenza dell'anima alla morte del corpo, l'altro la sua preesistenza. Per conseguenza l'anima esisteva prima del corpo e sopravvive alla sua morte; dunque, è immortale.

(1) διαπραγματεύσασθαι: « investigare o indagare », ma anche promuovere con impegno un affare; e che affare approfondire il λόγος intorno all'immortalità!

(2) ἄνεμος; da cui il latino *anima* e *animus*: l'« anima », un soffio disperso dal vento.

spinga l'anima e la disperda non appena sia escita dal corpo...

— E Cebete ridendo (3) disse: Persuadici cosí, come gente che ha paura; o forse non siam proprio noi che temiamo, ma c'è in noi un fanciullino che si lascia prendere da queste grosse paure (4). Cerca dunque di persuaderlo a non temere la morte come l'Orco.

— Ma allora, disse Socrate, bisogna ogni giorno fargli pratiche d'incantesimo, finché non sia totalmente incantato (5).

— E dove andremo a trovare un incantatore esperto in queste cose, se tu, Socrate, ci lasci? (6).

— L' Ellade è grande (7), Cebete ..., e vi sono in essa uomini valenti; vi sono anche molte nazioni barbare (8) che bisogna percorrere tutte alla ricerca di cotesto incantatore senza risparmiare ricchezze e fatiche, giacché non vi è niente per cui si potrebbero meglio impiegare le proprie sostanze (9).

78 b; 79 a-b; 80 a-c-d — Orsú, dunque: a ciò che è stato composto o lo è per sua natura (10) non s'addice forse la scomposizione corrispondente alla sua composizione, mentre, se vi è qualche cosa non composta, non s'addice ad essa sola, come a nessun'altra, di non aver tale sorte? (11).

---

(3) Non per superficiale scetticismo: la paura è vera e forte.

(4) Sul παῖς vedi le pagine precedenti. Nota l'uso dei vocaboli: ἀναπείθειν (persuadere) e ἐπᾴδειν, incantare e anche «medicare» tanto è urgente vincere le paure (φοβεῖται) del nulla dopo la morte.

(5) χρὴ.... ἐπᾴδειν αὐτῷ ἑκάστης ἡμέρας ἕως ἂν ἐξεπᾴσηται. Persuaso e medicato dalla forza stringente e incantatrice dei ragionamenti che l'anima è immortale e perciò non si deve temere la morte.

(6) Altro accenno alla morte di Socrate, questa volta colto dal filosofo, che ne trae spunto per un'acuta considerazione.

(7) Forse vi è compresa la Magna Grecia; ma il significato della frase va oltre la geografia.

(8) Allusione ai Traci per gli Orfici e ai Frigi per i Coribanti.

(9) E Platone, ricercatore instancabile e inquieto, viaggiò fuori dell'Ellade in cerca di nuovi contatti spirituali. Forse non manca un'allusione ai giovani di Atene che pagavano profumatamente i sofisti per apprendere non la verità, ma l'arte di far carriera e ottenere facili successi; e un'altra alla necessità di non limitarsi all'incantagione socratica, ma di approfondirla e aprirla ad altre esigenze.

(10) Le cose composte possono esserlo artificialmente o per natura.

(11) Si scompone ciò che è composto (il corpo), non ciò che è semplice;

— Mi sembra che sia cosí, disse Cebete.

— E non sembra assai ragionevole che permangano quelle cose che si comportano costantemente nello stesso modo, cioè le incomposte e invece le altre, che hanno al contrario comportamento diverso e incostante, siano composte?... Quest'ultime puoi toccarle, vederle ed averne altre sensazioni; le prime che rimangono costantemente uguali a sé medesime tu non puoi attingerle altrimenti che col discorso della mente (12); sono invisibili e non percepibili con la vista. Stabiliamo allora, se acconsenti, due specie di enti, una visibile, una invisibile (13).

— Stabiliamole.

— Quella invisibile sempre costante, quella visibile incostante?

— Poniamo anche questo, disse.

---

l'anima è semplice e come tale indecomponibile; dunque è immortale.

(12) ἢ τῷ τῆς διανοίας λογισμῷ. (79 e). C'è sensazione di ciò che muta, del sensibile; delle Idee, invece, c'è solo conoscenza intellettiva.

(13) È nettamente formulato il dualismo metafisico-ontologico tra mondo delle cose visibili o sensibili e mondo delle Idee, invisibile, non oggetto dei sensi, ma dell'intelletto. Socrate per arrivare alla formulazione dell'altra prova prende le mosse da questo dualismo, cioè le dà un fondamento metafisico. Gli esseri della natura, uomini e cose, sono composti e perciò mutevoli, contingenti, scomponibili; ma c'è un mondo che permane sempre, immutabile ed eterno. Passano le cose giuste, belle e sante, ma la Giustizia, la Bellezza, la Santità, sono gli enti che *sono,* e sono sempre identiche a se stesse: non nascono e non muoiono. Le pure essenze sono semplici e perciò non soggette a scomposizione; dunque, eterne, formano il Mondo delle Idee. Due mondi e due ordini: l'ordine del tempo e del divenire e l'ordine dell'eternità e dell'immobilità; il primo, oggetto dei sensi, visibile e palpabile; l'altro, oggetto del pensiero, invisibile. Mutevoli le cose sensibili, mutevoli le conoscenze che di esse ci danno i sensi; immutabile l'Essere, immutabile la conoscenza intellettiva. Il mondo delle cose è l'ordine delle apparenze e delle ombre, il mondo delle Idee è l'ordine di *ciò che è.* A quello sensibile tende l'uomo immerso nei sensi, attaccato alle cose e ai piaceri caduchi; al mondo delle Idee, al *Divino,* aspira il filosofo col puro pensiero: la filosofia è l'indomabile sforzo di attingere, nonostante il corpo, il mondo dell'Essere.

A quale di questi due mondi *somiglia* l'anima? A quello mutevole delle cose composte e soggette a scomposizione, o a quello delle Idee eterne, immutabili e semplici e perciò eterne? Se si dimostra, come farà Socrate, che l'anima *somiglia* alle Idee, resta provato che essa, semplice e non mutevole come le Idee, non è soggetta a scomporsi e perciò è immortale.

— Dimmi ora: non ci sono due cose in noi, il corpo e l'anima? ([14]).

— Nient'altro.

— A quale delle due specie diremo che è piú simigliante e piú congiunto il corpo?

— È chiaro: a quella visibile con tutta certezza...

— Che cosa diciamo dell'anima? è accessibile alla vista o no?

— Non è accessibile.

— È, dunque, invisibile?

— Sí.

— L'anima è, dunque, piú somigliante del corpo alla specie invisibile; il corpo è piú somigliante a quella visibile ([15])...

— La natura comanda all'uno [al corpo] di servire e di esser governato, all'altra [all'anima] di dirigere e comandare ([16]); e, in considerazione di questo, quale dei due ti pare simile a ciò che è divino e quale a ciò che è mortale? Non ti sembra che ciò che è divino sia destinato per natura a dirigere e comandare e ciò che è mortale ad esser comandato e a servire? ([17]).

— A me, sí.

— A quale assomiglia l'anima?

— È evidente, Socrate, che l'anima assomiglia a ciò che è divino, il corpo a ciò che è mortale...

— E che? Stando cosí le cose, non conviene al corpo di

---

(14) Altro netto dualismo: l'uomo è un composto di corpo *e* di anima: il primo, una delle cose del mondo sensibile e perciò partecipe della mutevolezza e contingenza di questo e di tutte le cose composte; l'altra, invisibile, partecipe dell'immutabilità e semplicità delle Essenze; dunque è immortale.

(15) Fino ad ora si è provato, per mezzo dell'argomento della somiglianza (ὁμοιότης), che l'anima, invisibile, piú del corpo somiglia alle invisibili Idee, anch'esse, come l'anima, oggetto del puro pensiero e non dei sensi.

(16) Nella subordinazione del corpo all'anima risiede l'ordine morale dell'uomo. Tale subordinazione comporta anche l'implicito riconoscimento che il mondo delle Idee vale infinitamente piú di quello sensibile.

(17) Altra conferma dell'immortalità dell'anima intellettiva: governa ciò che è divino, serve ciò che è mortale: l'anima governa il corpo; dunque, l'anima è divina e immortale, il corpo terreno e mortale.

dissolversi in breve, all'anima di essere del tutto indissolubile o qualcosa di simile? ([18])... Essa, invisibile, va in un luogo... a lei adatto, nobile, puro, invisibile al pari della sua natura, all'Ade per dir chiaro, presso un Dio buono e saggio, dove, se Egli vorrà, anche all'anima mia toccherà ben tosto d'andare ([19])...

— Dunque l'anima che è cosí fatta va verso ciò che le è simile, l'invisibile, verso ciò che è divino, immortale, dotato di saggezza, verso il luogo nel quale, quando giunge, è dato d'essere felice lungi da ogni vagabondaggio, da ogni vanità, dai timori, dai procellosi amori, e da tutte le altre umane infelicità, trascorrendo in vero, tra gli dèi, come si dice presso gli iniziati, il rimanente tempo ([20]).

82 e - 83 b; 84 a-c — Gli amanti del sapere ([21]) sanno bene che, quando la loro anima ha cominciato a essere posseduta dalla filosofia, era legata, anzi saldata al corpo, costretta a guardare le realtà non da sé sola ma attraverso quest'ultimo come prigione, e avvolta in una tenebra di ignoranza ([22]); sanno anche che il rigore del carcere nasce dallo stesso amore per il corpo, cosicché l'anima, che vi rimane vincolata, ribadisce il proprio incatenamento ([23])... La filosofia

(18) All'anima, di natura semplice e spirituale, non conviene la morte: non può dissolversi. Il « fanciullino » di Cebete è stato cosí confortato dall'incantagione del ragionamento.

(19) Questa volta è Socrate che accenna alla sua morte imminente, ma non con senso di smarrimento e di dolore come i suoi amici e scolari: a questo punto opportunamente, dopo di aver provato con un argomento metafisico l'immortalità dell'anima e il suo passaggio a una vita migliore; se ne ricorda quasi come premio per il ragionamento condotto a termine.

(20) Evidente l'ispirazione orfica circa la vita dell'anima dopo la morte: l'anima che ha vissuto lontana dai piaceri corporei e dagli attaccamenti terreni, va beata nell'Ade; quella, invece, che ha avuto commercio con il corpo e ha vissuto dedita ai piaceri non avrà pace. L'anima, dunque, segna da sé e a se stessa il suo destino, che dipende dalla purezza o dalla bassezza dei suoi desideri. Ma l'Ade platonico è il mondo invisibile delle Idee; non Dio, ma il Divino è l'aspirazione suprema dell'uomo, meglio dell'intelletto.

(21) οἱ φιλομαθεῖς, i filosofi.

(22) Nasciamo e viviamo prigionieri del corpo; a un certo punto facciamo violenza alle catene e ci affidiamo alla filosofia liberatrice.

(23) Prigionieri delle nostre passioni, alimentandole, c'incateniamo *da noi stessi.*

prendendo possesso di un'anima in questo stato, dolcemente le parla e si dà a svincolarla mostrandole di quanti errori sia piena una ricerca fatta attraverso gli occhi o gli orecchi o gli altri sensi, persuadendola ad astrarsene per tutto ciò in cui non è giocoforza servirsene, esortandola a raccogliersi e a racchiudersi in sé e a non fidare in altro che in se stessa; a stimar vero circa l'essenza delle cose ciò che essa da sola attinge in sé e per sé e non quello che è mutevole e indaga con altri mezzi, essendo questo sensibile e visibile, mentre ciò che essa penetra è invisibile e intelligibile ([24]). L'anima del vero filosofo pensa di non doversi opporre a tale opera di liberazione e si astrae quanto può da piaceri, passioni, dolori, timori [in modo da non]... patire quel male, il massimo: [cioè]... quando l'anima è troppo presa dalla gioia o dal dolore per qualche cosa, è portata anche a stimare che l'oggetto da cui tanto è presa sia il piú chiaro e vero, mentre non è cosí ([25])...

— L'anima di un vero filosofo... non pensa che, mentre la filosofia la libera, debba abbandonarsi dal canto suo ai piaceri e agli affanni e compiere cosí un'opera interminabile come quella di Penelope, tessendo in senso contrario ([26])... e,

---

Gli amanti del sapere, presa coscienza di ciò — inizio della « conversione » dal visibile all'invisibile — si affidano alla filosofia, che è pura ricerca della pura verità intelligibile con il puro pensiero.

(24) Ciascun'anima è legata a un corpo, anche l'anima del filosofo; perciò è necessario uno sforzo potente di volontà — pochissimi gli uomini liberi — per affidare alla filosofia liberatrice la propria anima ancora smarrita negli inganni sensibili. La filosofia l'accoglie e ne inizia la « purificazione », cioè la disincanta con l'incantesimo dei λόγοι circa la veridicità dei sensi, che non colgono la realtà intelligibile, ma l'apparenza sensibile; cosí essa educa l'anima a cercare la verità con l'intelletto e non con i sensi, nel Mondo che non è quello che si vede e si tocca. D'altra parte, l'« iniziando » deve agevolare alla filosofia il compito di rieducazione e perciò astenersi dal desiderare smodatamente piaceri sensibili.

(25) La violenza delle passioni che un oggetto provoca nell'anima vi genera l'inganno che esso sia il vero essere. Osservazione acutissima: l'attrattiva del corporeo, a contatto col senso, provoca desideri intensissimi, che l'inducono a considerare l'oggetto desiderato o respinto come l'ente verissimo e realissimo.

(26) Penelope omerica stesseva di notte la tela tessuta di giorno; l'anima invece, se permanesse nella notte dei sensi, ritesserebbe la tela di passioni che la filosofia, alla luce del pensiero, cerca di disfare.

appena morta, giunta presso ciò che le è affine ([27]), è finalmente estranea alle umane infelicità ([28]). Dopo un tal mutamento non c'è da temere che l'anima, Simmia e Cebete, viva dispersa nel dire addio al corpo o sia sospinta dal vento e svanisca nell'aere, e sia il niente in nessun luogo ([29]).

Ci fu silenzio per un buon tratto di tempo dopo queste parole di Socrate; egli stesso era immerso, lo si capiva a guardarlo, nel ragionamento precedente e cosí la maggior parte di noi ([30]).

84 c-d — Che c'è? Forse le cose dette non vi sembra siano state trattate abbastanza? Vi sarebbero, in verità, molte incertezze e obiezioni se si volesse esaminare a fondo ([31]). Se andavate indagando su qualcosa altro, non parlo piú, ma se v'occupate proprio di questo argomento non esitate a parlar voi stessi, dite quello che vi sembra meglio scegliere e associatemi ancora a voi, se pensate di poter riescire meglio con il mio aiuto ([32]).

---

(27) Le pure Essenze invisibili.

(28) Soluzione ottimistica alla luce della certezza razionale di una vita migliore per le anime dei giusti, approdo di una concezione irreparabilmente pessimistica della vita terrena.

(29) Nota la pacata solennità della chiusa del lungo discorso: il « fanciullino » persuaso non ha paura, ma il mistero sovrasta ugualmente e sgomenta.

(30) Tutti « persuasi » i presenti della serietà del nostro destino, ma il « dubbio » è solo addormentato, e presto si sveglierà. Il silenzio e la raccolta meditazione interiore, l'ultima parola del pensiero di fronte all'eterno.

(31) Ma la filosofia il fondo dei massimi problemi non può toccarlo: « Cammina, cammina la strada dell'anima non la percorrerai mai; cosí lontana è la mèta » (Eraclito).

(32) Socrate nella ricerca scommette tutto se stesso. Tra poco dovrà morire, e la sua serenità di fronte alla morte è sorretta dalla persuasione dell'immortalità dell'anima e di un viaggio per un mondo migliore; eppure egli non teme di discutere questi argomenti, non paventa che obiezioni agguerrite e dubbi tormentosi possano scuotere la sua certezza e fare ingiallire la sua speranza. La discussione è « dramma »: non si tratta di un problema « oggettivo » e impersonale — poniamo, se la terra sta ferma e il sole gira o viceversa — ma del *suo* problema, di Socrate morente in letizia di spirito o nella disperazione; e il problema coinvolge tutti i presenti uno per uno, tutti « morituri »: in questo momento e in ogni momento, per tutti e per ciascuno, è « el único problema », come direbbe Unamuno. Nel mettere in questione l'immortalità egli scommette sulla carta non certa, ma da giocare, della discussione, tutto Socrate, filosofo ed uomo. Di qui

E Simmia disse: — Ti dirò la verità, o Socrate. Già da un po', essendo tutti e due dubbiosi, l'uno spinge l'altro e lo sprona a interrogarti perché desideriamo di udirti, ma a un tempo temiamo di procurarti disturbo e pena, data la sciagura imminente (33).

d) *Obiezioni di Simmia e Cebete*

85 e - 88 a. — ... Si potrebbe rifare [disse Simmia] un discorso analogo a proposito dell'armonia della lira e delle sue corde: nella lira accordata, l'armonia è alcunché d'invisibile, incorporeo, assolutamente bello e divino, mentre la lira stessa e le corde sono corporee e materiali, composte, terrose e imparentate con la natura mortale. Qualora, dunque, uno rompesse la lira o tagliasse le corde, potrebbe sostenere con un ragionamento analogo al tuo, esser necessario che questa armonia sussista (1)... Infatti, io credo che anche tu,

---

l'«esistenzialità» del problema, che drammaticamente s'identifica con Socrate vivente le sue ultime ore di esilio terreno. Ma la filosofia e il filosofo non devono mai temere la verità quale che sia; perciò discussione fino in fondo, spietata, implacabile purché sincera ed onesta; testimonianza alla verità, costi anche l'offerta delle nostre speranze.

(33) Nota umanissima: i due tebani temono di turbare Socrate che sta per morire, ma, in pari tempo, avvertono che la vera pietà, data la posta in giuoco, è arrivare in fondo alla discussione. Socrate sorride con volto sereno; non canta, come i cigni, nel giorno della morte meglio e piú a lungo per la paura, ma perché sicuro, anch'egli ministro di Apollo, che, dopo la morte, l'attende una vita migliore. D'altra parte, come osserva Simmia, anche quando si sa che è impossibile risolvere i massimi problemi, è dovere del filosofo ricercare instancabilmente. Del resto, «a questo proposito, non si può dar caso diverso da questi tre: o imparare da altri, o indagare da sé, o, se questo è impossibile, accettare la migliore e piú attendibile delle umane opinioni; avviarsi sulla sua traccia come chi tenti di navigare su una zattera nella fiumana della vita; a meno che non possa condurre piú felicemente e sicuramente il suo viaggio su piú solido legno, sulla traccia cioè di qualche cenno divino». E la discussione riprende con l'obiezione di Simmia.

(1) Questa l'argomentazione di Simmia: Socrate ha detto che l'anima è invisibile, incorporea, divina e di gran lunga migliore del corpo e che, dunque, sarebbe assurdo sostenere che non sopravviva alla morte, quando a questa temporaneamente sopravvivono anche il corpo e piú ancora alcune sue parti. Ma basta dire che l'anima è invisibile, divina, migliore del corpo per affermare che sopravvive alla morte di quest'ultimo ed è immortale? No: infatti, anche l'armonia è

Socrate, sia convinto che noi (2) pensiamo su per giú cosí: essendo il corpo disteso e tenuto insieme dal caldo e dal freddo, dal secco e dall'umido e da elementi siffatti, l'anima nostra è la risultante armonica di questi elementi associati tra loro nel dovuto rapporto. Se dunque l'anima nostra è come un'armonia, è chiaro che quando il nostro corpo è allentato o teso da malattie o da altri mali, essa (3) deve necessariamente subito andar distrutta, anche se cosa tanto divina, come le altre armonie...

— ... A me sembra [disse Cebete] che la discussione sia ancora allo stesso punto e offra le stesse difficoltà che dicevamo avanti. Che l'anima nostra esista prima di venire ad assumere l'attuale forma, non nego che si sia dimostrato con successo e aggiungerei, se non fosse eccessivo a dirsi, anche piú che a sufficienza (4). Ma che l'anima esista ancora dopo la nostra morte, questo non mi pare altrettanto chiaro (5)...

Anch'io ho bisogno come Simmia di un'immagine. Mi pare che, parlando come te, ci si comporti come se qualcuno alla morte di un vecchio tessitore dicesse che egli non è morto, ma vive in qualche luogo; e offrisse come prova il mantello che indossava e s'era tessuto, e lo mostrasse ancora vivo e non distrutto. Se qualcuno poi rimanesse dubbioso, quel tale gli domanderebbe che cosa sia meno caduco e durevole per sua natura: se l'uomo o il mantello che questi usa e di cui si serve; e ricevendo come risposta che è assai piú durevole l'uomo, quel tale crederebbe di aver dimostrato che

---

invisibile, divina, migliore delle corde e del legno della lira; eppure, rotto il legno o le corde, l'armonia muore; muore anzi prima del legno e delle corde.

(2) Noi pitagorici; ma forse qui si allude ad alcuni pitagorici che, influenzati da esigenze naturalistiche, stabilivano uno stretto rapporto tra anima e corpo e consideravano la prima come la risultante armonica del secondo. Cosí Aristòsseno, di cui parla Cicerone nelle *Tusculane*, I, 10, 19. Forse si tratta di dottrina della scuola medica di Crotone.

(3) L'anima è accordo o equilibrio degli elementi del corpo; quando uno di questi elementi prevale o difetta, si rompe l'armonia e l'anima muore.

(4) Cebete concede che si sia sufficientemente dimostrata la preesistenza dell'anima e su di essa non ha dubbi.

(5) Il suo dubbio è limitato alla sopravvivenza dell'anima dopo la morte.

quest'uomo deve esser senz'altro vivo, dacché il suo mantello, ch'era meno durevole di lui, non è ancora andato distrutto.

— Le cose, Simmia, non stanno cosí, io penso (6). Rifletti anche tu su quello che dico. Tutti riterrebbero che chi parlasse cosí, ragionerebbe senza senso. Questo tessitore, infatti, consumati molti di siffatti mantelli e molti avendone tessuti, è esatto dire che rispetto a questi mantelli perisce dopo, ma rispetto all'ultimo, prima (7), senza che per questo l'uomo sia piú fragile e piú inconsistente rispetto al mantello (8). Io penso che questa immagine si potrebbe assumere nei rapporti dell'anima col corpo: ...l'anima è piú durevole e il corpo piú fragile e caduco...; ciascuna anima logora molti corpi, specialmente in una vita che duri molti anni (9)...; tuttavia è necessario che, quando l'anima perisce, abbia l'ultimo suo vestimento (10) e soltanto rispetto a questo muoia prima... Cosicché, secondo questo discorso, non siamo ancora in condizione di morire sicuri che dopo morti la nostra anima vivrà ancora (11).

---

(6) Simmia, al ragionamento di Cebete, fa cenni di assenso, come se l'obiezione di quest'ultimo fosse quasi identica alla sua, cioè: come l'armonia cessa di esistere prima della lira, cosí il tessitore muore prima del suo mantello. Ma Cebete osserva che non è d'accordo con Simmia, in quanto il tessitore non è inferiore e di minor resistenza del mantello, come, secondo Simmia, l'armonia lo è del legno e delle corde della lira. Però sussiste l'argomentazione contro il ragionamento di Socrate: come non si può inferire che il tessitore sia vivo dal fatto che ancora è vivo il mantello che è meno resistente, cosí dal fatto che l'anima abbia piú durata del corpo, non si può inferire che duri sempre, cioè che sia immortale.

(7) Qui argomenta contro Socrate.

(8) E qui contro Simmia.

(9) Cioè durante un ciclo lungo di trasmigrazione dell'anima da un corpo in un altro.

(10) L'ultimo corpo in cui si è incarnata.

(11) Questo il dubbio di Cebete: un tessitore sopravvive ai molti mantelli che tesse, i quali si distruggono prima di lui; ma non sopravvive all'ultimo, che, quantunque meno resistente del tessitore, sopravvive a lui. Similmente: l'anima, nel ciclo delle sue incarnazioni, sopravvive a molti corpi, che si dissolvono, mentre essa, piú resistente, permane; ma chi garantisce che sopravviva all'ultima incarnazione e non si dissolva qualche tempo prima dell'ultimo corpo che ha indossato? E chi dice a Socrate — e a qualunque altro uomo in punto di morte — che proprio questa non sia la volta in cui l'anima non sopravviva al corpo e perisca?

88 c; 89 a-c. — Tutti ([12]), udendoli parlare, ce ne stavamo turbati ([13])... poiché, ormai convinti dal discorso precedente, di nuovo ci sembrava di essere sconvolti e piombati nell'incredulità ([14])... Molto spesso, Echecrate, mi son meravigliato di Socrate, ma non mi ha mai colpito tanta ammirazione come allora, mentre gli ero accanto... Mi meravigliai assai innanzi tutto del fatto che egli accoglieva cortese, benevolo e compiacendosi, il discorso dei giovani; in secondo luogo, del come intuí acutamente l'impressione che avevamo ricevuto da quei discorsi e da ultimo della maniera con cui ci seppe guarire. E noi, fuggitivi e sconfitti, rincuorò e ci spronò perché seguissimo insieme con lui il corso della questione e la riesaminassimo ([15]).

— E come?

— Te lo dirò. Io ero seduto alla sua destra su uno sgabellino, accanto al letto, ed egli si trovava molto piú in alto di me. Accarezzandomi la testa e passando la mano sui capelli che mi scendevano sul collo (era solito infatti, quando gliene andava, di giocare coi miei capelli ([16])) disse: Forse domani tu la reciderai questa bella chioma, Fedone? ([17]).

— Cosí, Socrate.

— No, se mi ubbidirai.

— Ma perché? — replicai.

---

(12) I presenti, nel carcere, alla discussione.

(13) Il « fanciullino » si turba, ha di nuovo paura: turbati, per loro, che vedevano messa in dubbio la certezza dell'immortalità; per Socrate, che era sul punto di affrontare la morte, senza conforto se il ragionamento non fosse rinato.

(14) Questo la filosofia: concludere per rimettere tutto in questione; ricerca, « scepsi » indomabile, non scetticismo. Ben lo sa Platone che quasi in ogni dialogo rimette in discussione le conclusioni precedenti. La « rete del dubbio » è la catena ai piedi della ragione, ma è un peso... che la spinge a salire.

(15) La figura di Socrate, il morituro, sovrasta gigante tra ascoltatori impauriti e sgomenti: incita i giovani ad attaccare, coglie lo sgomento degli astanti e guarisce tutti con l'incantesimo della risposta.

(16) I giovanetti ateniesi portavano i capelli lunghi fino a diciotto anni. Fedone, non piú giovinetto e non ateniese, dava all'occhio con i suoi capelli; perciò Socrate soleva « giocare » (παίζειν) con essi.

(17) Gli efebi greci, quando moriva un loro compagno, in segno di lutto, si recidevano la chioma; Fedone, domani, per la morte dell'amico Socrate, si taglierà i capelli.

— Oggi, la recideremo, io la mia e tu la tua, se la nostra argomentazione cadrà e non riusciremo a ridarle vita ([18]).

e) *Bisogna evitare d'esser misologi*

89 d - 91 a. — Non c'è male maggiore che possa capitare che l'odiare i ragionamenti; e nascono allo stesso modo l'avversione ai ragionamenti e quella agli uomini. La misantropia nasce dall'aver senza fondamento confidato eccessivamente in qualcuno e dall'averlo riputato del tutto veritiero, sincero, fedele; poi si scopre che è tristo e infido. E cosí via di un altro e d'un altro ancora; ... in fine, scoraggiati da tante delusioni, odiamo tutti e stimiamo che non vi sia negli uomini niente di schietto ([1]) ...Non è forse un male, e lo si vede chiaramente, che uno, senza esperienza degli uomini, si metta a trattarli? Se, infatti, uno si intrattenesse con loro, con la dovuta perizia, stimerebbe che i buoni e i cattivi sono assai pochi, i mediocri, moltissimi ([2])... [Il misologo è si-

(18) Fedone non dovrà recidersi la chioma per la morte di Socrate, ma nel caso che morirà il ragionamento che prova l'immortalità dell'anima. Solo in questo caso l'amico sarà veramente morto; altrimenti, soltanto andato via, nella vera patria dei giusti, e questo non è lutto. Rapido delicatissimo inciso questo dei « capelli di Fedone », uno di quegli intermezzi in cui Platone, grande artista, sa esprimere profonde verità filosofiche.

(1) La misantropia nasce dalle delusioni che proviamo nei rapporti con gli uomini; ma la colpa è nostra, perché abbiamo riposto la fiducia su persone immeritevoli, senza discernimento. Se, invece, prima di stimare e considerare amica una persona, aspettiamo di ben conoscerla, non proveremo la delusione di averla giudicata buona, quando è trista. Cosí, col saper discernere i buoni dai cattivi, non si arriva alla conclusione ingiusta e pessimistica di considerare cattivi tutti gli uomini e di odiarli.

(2) Chi sa discernere con saggezza pratica non diventa misantropo, né filantropo, per il motivo che non ne vale la pena. I veramente cattivi, pochissimi; pochissimi i profondamente buoni: la massa, di mediocri, meschini nel bene e nel male. Perché, allora prendersi la briga di odiare o stimare gli uomini, quando la gran maggioranza non merita odio e meno ancora stima? Nota la fine sottile accorata ironia: i misantropi sono degli illusi recidivi: per mancanza di esperienza credono che tutti gli uomini siano buoni; poi, che siano tutti cattivi. Invece, la realtà è ben diversa e non c'è da prendersi la briga di esser misantropi, né ottimisticamente filantropi, ma piuttosto bonari e indulgenti verso la massa dei mediocri. Pochissimi i Federico; pochissimi gli Innominato; innumerevoli i don Abbondio.

mile al misantropo] in questo: si fida ciecamente che un discorso sia vero senza aver l'arte della logica; e poco dopo gli sembra che sia falso; ...cosí per un altro ragionamento e poi per un altro ancora ([3]). E ciò specialmente capita a quelli che vanno ponendosi tesi e controtesi ([4]); sai che alla fine pensano di esser divenuti i piú sapienti degli uomini e di conoscere essi soli che né nelle cose né nei discorsi vi è niente di saldo e sicuro ([5])... Dunque, Fedone, sarebbe un caso davvero lamentevole, se, essendoci un discorso vero e sicuro e possibile a giudicarsi tale, per il fatto che ci si incontra con discorsi che ora appaiono veri ora no, qualcuno, invece di rimproverare a se stesso la propria imperizia, e infine per non arrovellarsi la mente ([6]), rigettasse volentieri la colpa sua sopra i discorsi ([7]) e passasse cosí il resto della vita odiando e dispregiando i ragionamenti e si privasse della conoscenza della verità e di ciò che è. ...Io ora, di fronte alla morte, corro pericolo di non comportarmi da vero filosofo

(3) Come chi, non avendo pratica degli uomini, ripone la sua fiducia nel primo la fiducia in tutti, considerati tutti cattivi, meritevoli di odio, cosí chi, inesperto dei ragionamenti, dà subito il suo assenso a uno che poi gli risulta falso e a un altro ancora, finisce per non credere piú in nessun ragionamento e per odiare la stessa ragione. È quel che capita specialmente ai giovani: facili all'entusiasmo, ingenuamente generosi, aderiscono al primo « discorso » e vi mettono il cuore; poi, risultato non vero, a un altro e cosí via fino alla caduta dall'entusiasmo nello scetticismo. Un po' piú di discernimento e anche di diffidenza verso le novità, ma senza prevenzione o malanimo, servono a evitare questa pericolosa altalena.

(4) Ai sofisti che di ogni cosa dicevano di poter dimostrare il *pro* e il *contro*.

(5) Nota l'acutezza della critica: gli scettici son come i misantropi, dubitano di tutto e del potere della ragione perché maldestri e inesperti ragionatori. Ma invece di accusare la loro inesperienza dialettica, si credono sapientissimi al punto di *sapere* certissimamente che *niente si può sapere!*

(6) Lo scetticismo può essere causato da pigrizia mentale: cercare la verità richiede sforzo e dedizione; meglio rinunziare alla salita come il Belacqua dantesco.

(7) La colpa non è del ragionamento, ma di chi lo fa. La falsità di un discorso non dipende dai princìpi della logica, ma da chi male l'adopera. Come si legge nel *Critone*, l'ingiustizia di aver condannato Socrate non è da imputare alle leggi, ma ai giudici che le hanno male applicate; perciò Socrate si rifiuta di fuggire dal carcere: se ciò avesse fatto, avrebbe offeso le leggi senza che queste avessero commesso ingiustizia. Allo stesso modo, il filosofo che rinunzia al ragionamento e nega l'esistenza della verità, per pigrizia o incapacità di cercarla, offende stoltamente la ragione e la verità.

trattando un problema simile, ma piuttosto, da uomo del tutto grezzo che vuol vincere a tutti i costi ([8]). ...Ma per questo soltanto: non m'affanno per far apparire vero ciò che dico a chi mi sta intorno (se accadesse, tanto meglio), ma perché risulti chiaro il vero, specialmente a me ([9]).

f) *Confutazione dell'obiezione di Simmia*

91 e - 92 c; 92 e - 93 a; 93 c; 94 b-c. — ... Che cosa dite di quel ragionamento in cui affermavamo che apprendere è ricordare, da cui consegue necessariamente che la nostra anima sia stata altrove prima di esser legata al corpo?

— Io mi son convinto allora di ciò in modo perfetto e ancora adesso lo sono come mai d'alcun altro argomento, disse Cebete.

— Anch'io, fece Simmia, e mi meraviglierei molto se dovessi mai cambiare opinione circa questo punto ([1]).

— E Socrate: Ma bisogna per forza, o ospite tebano, che tu accolga altra opinione se ti rimane la convinzione che l'armonia è alcunché di composto e l'anima un'armonia risultante dalla tensione degli elementi del corpo ([2]); giacché non accetteresti neanche tu di dire che l'armonia è esistita

(8) Non sfugga la finezza dell'inciso. La difesa che Socrate ha fatto del ragionamento avrebbe potuto far nascere il sospetto che egli, sul punto di morte, per non perdere la certezza consolante dell'immortalità e di una vita migliore, abbia voluto a qualsiasi costo convincere gli altri che l'anima sia immortale. In tal caso si sarebbe comportato tutt'altro che da filosofo. Invece, egli ha difeso il ragionamento e combattuto lo scetticismo, a prescindere dalla sua circostanza: per amore sincero e disinteressato della ragione e della verità.

(9) La dialettica, a differenza dell'eristica, non è arte di disputare o persuadere; suo scopo, soltanto la verità; dunque, può essere dialogo interiore, accordo con se stessi. Cfr. *Teeteto,* 189 e; *Carmide,* 186 c-e.

(1) Con questa concessione l'obiezione di Simmia ha perduto la sua forza e il dubbio non ha ragione d'essere. Infatti, il Tebano, se convintissimo che l'anima preesiste al corpo, riconosce implicitamente che essa non ne dipende; infatti, esiste senza il corpo. Se cosí, l'anima non può essere definita armonia del corpo, in quanto, se tale fosse, ne dipenderebbe e non potrebbe preesistergli, come appunto l'armonia dipende dalla lira e non le preesiste. Dunque, se l'anima esiste prima dell'incarnazione, non è armonia del corpo.

(2) Caldo freddo, asciutto umido, ecc., come è stato detto prima.

prima degli elementi che la compongono ([3]). ...Ti accorgi, d'altra parte, che ti tocca di dir cosí ([4]), quando affermi che l'anima esisteva prima che entrasse in un corpo d'uomo, e ch'essa è composta di quegli elementi che ancora non esistevano? L'armonia non è neanche per te ciò a cui la riferisci; infatti, ciò che c'è prima sono la lira, le corde e i suoni non ancora armonici, e l'armonia subentra ultima e muore per prima. Come potrà accordarsi ([5]) questo ragionamento con l'altro?

— In nessun modo, disse Simmia...

— Ma [il tuo discorso sull'armonia] è ancora stonato. Quale scegli tra le due proposizioni: che apprendere è ricordare, o che l'anima è armonia? ([6])...

E poi, o Simmia, ...all'armonia o a un'altra qualsiasi cosa composta non s'addice di avere altra sorte se non quella d'esser qual'è in virtú delle cose che la compongono ([7]). ...Dunque non s'addice all'armonia di dirigere gli elementi dei quali è composta, ma di tener seguito ad essi... Non può dunque darsi che nell'armonia vi possa essere contrarietà in rapporto ai movimenti e ai suoni, in breve, ai suoi elementi ([8])...

Uno di coloro che affermano che l'anima è armonia, cosa dirà che sono in esso la virtú e la malvagità? forse un'altra armonia e una discordanza? che l'anima buona è stata

---

(3) L'armonia dipende dagli elementi di cui è la risultante e non può esistere prima e senza di essi; l'anima esiste prima del corpo; dunque, non è l'armonia del corpo.

(4) D'incorrere in una contraddizione.

(5) Nota l'ironia: il pitagorico Simmia parla spesso, come i filosofi della sua scuola, di « accordo » e « armonia » e... non sa « accordare » i suoi ragionamenti.

(6) Dilemma da cui non si scappa: o l'anima preesiste al corpo e non è l'armonia del corpo; o è l'armonia del corpo e non gli preesiste. Simmia ha già accettato la tesi che conoscere è ricordare, la preesistenza; non gli resta che rifiutare l'altra che l'anima è armonia del corpo. Con questa scelta vien meno anche il suo dubbio sull'immortalità dell'anima intellettiva.

(7) Intendi: ciò che è composto non può avere una natura diversa dagli elementi che lo compongono.

(8) Questa l'argomentazione: l'armonia non può essere diversa dagli elementi di cui è la risultante, dunque ne dipende; se l'anima fosse armonia del corpo sarebbe la risultante degli elementi corporei e ne dipenderebbe, ma l'anima si oppone al corpo, è diversa e non ne dipende; dunque, non è armonia del corpo.

armonizzata e ha in se medesima, essendo essa stessa armonia, un'altra armonia e l'altra invece è disarmonica e non ha in sé altra armonia? ([9]).

...Di tutti gli elementi che sono nell'uomo non altro che l'anima ha il predominio, soprattutto se è saggia ([10])... Forse essa seconda le passioni del corpo, o gli contrasta?... ([11]).

— Indubbiamente gli contrasta.

— Ma non abbiamo convenuto, nel corso della discussione precedente, che l'anima, essendo armonia, non produrrà suoni contrari al tendersi, all'allentarsi, al vibrare e a qualsiasi altro movimento che avvenga negli elementi di cui è composta, ma che essa dovrà al contrario far seguito a quelli, anziché dirigerli? ([12]).

g) *Confutazione dell'obiezione di Cebete: la teoria dei contrari e sua applicazione al problema dell'immortalità*

102 a; 102 d-e; 103 e; 104 b-d; 105 c - 106 b. — ... Quando dici [, o Cebete,] che Simmia è piú grande di Socrate e piú piccolo di Fedone, affermi che in Simmia ci son tutte e due le forme, la grandezza e la piccolezza ([1]). ...A me pare, che

---

(9) Se l'anima è armonia, che sono in essa la virtú e il vizio?
Forse la virtú è armonia dell'anima-armonia e il vizio disarmonia? Se cosí, le anime sono piú o meno armoniche secondo che siano virtuose o malvagie. Ma se l'anima è per se stessa armonia, è sempre tale e non può essere piú o meno armonica, in quanto sarebbe piú o meno anima; il che è assurdo. Per conseguenza, se l'anima è armonia, non ci possono essere anime piú o meno armoniche perché non ci sono anime piú o meno anime; ma, se cosí, non ci sono anime piú o meno virtuose, tutte lo sarebbero egualmente. Anche questa conclusione è assurda; dunque, è falsa la tesi, l'anima è armonia del corpo, da cui deriva.

(10) Socrate riprende l'altro argomento: se l'anima comanda il corpo e gli contrasta, è diversa e indipendente da esso; dunque, non è armonia, che dipende dagli elementi che la compongono.

(11) Se gli contrasta non ne dipende.

(12) Nei rapporti tra l'armonia e gli elementi che la compongono avviene l'opposto di quanto si verifica in quelli dell'anima col corpo: là dipendenza e risultanza, qua indipendenza e contrasto.

(1) Simmia è piú grande di Socrate per la grandezza che è in Simmia e piú piccolo di Fedone per la piccolezza che è pure in lui. Come i due contrari, la grandezza e la piccolezza, possono coesistere? Socrate dimostrerà impossibile la

non solo la grandezza in sé non voglia mai essere ad un tempo grande e piccola, ma che anche la grandezza in noi [2] non accolga mai contemporaneamente il piccolo e il grande; ma delle due cose una: o fuggire ed emigrare lontano quando le si accosta il contrario, il piccolo, o venuto questo, andar distrutta; non vuole, infatti, rimanendo e accogliendo la piccolezza, diventar altra da quello che è [3]. Io — Socrate — che ho accolto e conservo la piccolezza, fino a quando son io, sono piccolo...; cosí anche la piccolezza che è in noi non vuol mai diventare né esser grande né alcun altro dei suoi contrari finché rimane ciò che è; ma, qualora si presenti questa eventualità, s'allontana e disperde [4]...

— Accade [per qualsiasi cosa]: non solo l'Idea in sé reclama per l'eternità il suo nome, ma anche quell'altra cosa, che non è l'Idea, e ne ha sempre il carattere per tutto il tempo in cui esiste [5]. ...Non solo i contrari in sé non si accolgono reciprocamente, ma anche tutte quelle cose che, pur non essendo tra esse contrarie, hanno in sé i contrari, non vogliono accogliere, come pare, l'idea contraria a quella che è in loro, ma, al sopraggiungere di questa, si disperdono o retrocedono [6]. Non diremo che il tre si dilegua e su-

---

coesistenza dei contrari e con questo argomento dissiperà il dubbio di Cebete sull'immortalità.

(2) Cioè, la grandezza partecipata.

(3) La grandezza in sé, perché tale, non può mai diventare piccola; similmente la piccolezza in sé e le cose che partecipano dell'una e dell'altra; dunque, i contrari non possono coesistere. Consegue: quando un contrario si avvicina, l'altro fugge, o è distrutto. Cosí la grandezza di Simmia rispetto a Socrate non coesiste con la sua piccolezza rispetto a Fedone, ma la prima, al sopraggiungere di questa, si allontana o vanisce.

(4) Socrate è piccolo, e partecipa della piccolezza, che resta tale e non vuol diventare grandezza, il suo contrario; se si presentasse questa eventualità, si dileguerebbe. Cosí per tutte le altre cose: i contrari non coesistono.

(5) Non solo il caldo e il freddo sono sempre caldo e freddo, ma anche il fuoco e la neve, fino a quando son fuoco e neve, conservano il primo la proprietà del caldo e l'altra la proprietà del freddo. Non si dà caso che il fuoco come tale e fino a quando è fuoco possa esser freddo, né la neve calda.

(6) Il dispari non può mai esser pari, come il freddo non può mai esser caldo; nemmeno il tre, uno dei numeri dispari, può diventare pari, o la neve, una delle cose fredde, calda. Se al tre aggiungiamo uno, la somma sarà quattro, un numero pari, ma ciò non significa che il tre, da dispari, si è cambiato in pari. Se alla neve si avvicina il caldo, la neve svanirà, ma ciò non vuol dire che il freddo sia diventato caldo.

bisce qualsiasi altra vicissitudine prima di sostenere, essendo ancor tre, di diventare pari?

— Senza dubbio, disse Cebete.

— Eppure il due non è contrario al tre (7).

— No.

— Non solo le specie contrarie fra esse non sopportano che l'una occupi l'altra, ma anche altre, l'avvicinarsi dei contrari (8). .. Dunque, l'anima non accoglie mai l'elemento contrario a quello che le è proprio, come convenimmo nei discorsi precedenti? (9).

— Indubbiamente, disse Cebete...

— E come chiameremo ciò che non accoglie la morte?

— Immortale, rispose.

— L'anima dunque non accoglie la morte?

— No.

— È dunque immortale?

— Sí, immortale.

— Va bene, continuò, e diremo che questo è stato dimostrato (10)... Se anche il caldo fosse per sua natura indistruttibile e il freddo s'accostasse al fuoco, quest'ultimo non si spegnerebbe né andrebbe distrutto, ma si ritirerebbe sfuggendo intatto (11).

---

(7) L'opposizione non è tra il tre e il due — o tra la neve e il fuoco — ma tra il dispari e il pari. Tuttavia, il tre e il due partecipano di specie diverse (l'uno del dispari e l'altro del pari), il tre non potrà mai essere due e viceversa.

(8) Non solo il caldo non diventa mai freddo, ma neanche il fuoco, che non è il caldo, ma ha il caldo, diviene mai freddo.

(9) Il caldo è proprietà del fuoco, che esclude il freddo, proprietà contraria; allo stesso modo, la vita è proprietà dell'anima, la quale perciò esclude la morte, proprietà contraria; dunque, l'anima è immortale.

(10) Cioè, è stato dimostrato che nessuna cosa può accogliere in sé il contrario della specie di cui partecipa — l'anima partecipa della vita; non può accogliere il contrario, la morte —. Resta da provare se l'anima di fronte alla morte fugga o muoia.

(11) Il tre, la neve, il fuoco sono perituri, ma se non lo fossero, al sopraggiungere dei loro rispettivi contrari (il pari, il caldo, il freddo), fuggirebbero e non morirebbero. L'anima, imperitura, fugge dal corpo. Allora: *a*) un contrario non accoglie il suo contrario; *b*) all'anima è essenziale la vita; *c*) dunque, non accoglie il suo contrario, la morte; *d*) all'avvicinarsi del suo contrario, non muore, fugge; *e*) l'anima è immortale.

— Necessariamente, disse.

— Dunque è necessario dir cosí anche di quel che è immortale? ...Dunque, è impossibile che l'anima, quando la sfiora la morte, perisca; essa, infatti, secondo quanto abbiamo detto, non accoglie la morte e l'esser morta...

4. — *La morte di Socrate.*

115 a - 118 a. — Quand'egli ebbe detto cosí, Critone prese la parola:

— Va bene, Socrate. Ma cosa desideri che io o costoro facciamo per i tuoi figli, o altro per farti piú piacere? ([1]).

— Quello che vado dicendo sempre, Critone, niente di nuovo: se vi darete pensiero di voi, qualsiasi cosa farete, anche senza promettermelo ora, renderete contenti me e i miei e voi stessi; se trascurerete e non vi preoccuperete di vivere secondo le direttive di cui abbiam parlato e ora e in precedenza, anche se farete grandi promesse, non compirete niente di buono.

— Ci sforzeremo di far questo ([2]). Ma come ti dobbiamo seppellire?

— Come volete, se pur potrete prendermi, e non vi sfuggirò ([3]).

(1) Di grand'effetto l'entrata di Critone dopo la meravigliosa orchestrazione dei ragionamenti socratici e prima della possente narrazione della morte di Socrate. Critone, bonario e fedele ma incapace di elevarsi al livello del suo eccezionale amico, dopo quanto il filosofo ha « ragionato » intorno all'anima e « favoleggiato » sull'oltretomba e nell'imminenza che si compia il destino terreno del giusto; Critone sa domandare a Socrate soltanto le ultime volontà sui suoi e le sue cose come si è soliti fare al letto di un comune moribondo. Socrate risponde che « niente di nuovo » (οὐδὲν καινότερον) c'è da fare — la morte imminente non cambia né modifica la sua prospettiva sull'esistenza, anzi la conferma — ma quel che sempre si è fatto: aver cura di se stessi secondo quello che si è detto. Uniformarsi alle direttive insegnate e « testimoniate » con la morte, è il solo dono che gli scolari possano offrire al Maestro nel momento supremo della vita, che i Critone di ogni tempo si ostinano a chiamare morte.

(2) Sforzo vano per Critone: fallisce prima di tentarlo. Si preoccupa, infatti, di sapere come Socrate desidera di essere seppellito.

(3) Potranno prendere il corpo, non l'anima che fuggirà; ma il corpo non è Socrate, ciò che di Socrate è immortale e non può seppellirsi.

E sorridendo sereno e guardandoci disse: — Amici, non mi riesce di persuadere (4) Critone, che son io quel Socrate che ora parla e va ordinando ciascuna delle sue parole (5); egli crede che io sia quello che vedrà tra un po' morto e mi chiede in che modo mi deve seppellire. Questo ragionamento che vi vado facendo da un pezzo, che, non appena bevuto il veleno, non rimarrò piú tra voi, ma me ne andrò via verso felici sedi di beati, mi pare che per lui l'abbia pronunciato inutilmente (6). Come se avessi voluto illudere e voi e me (7). Fate ora per Critone una malleveria contraria a quella sua innanzi ai giudici: egli fece malleveria che sarei rimasto (8), voi che dopo morto non sarò piú qui, ma partirò (9). Cosí Critone non si turberà alla vista del mio corpo arso o sepolto, non si affannerà per me come se io sopportassi terribili supplizi, né dirà durante le mie esequie che espone Socrate, porta Socrate o seppellisce Socrate. Sai bene, infatti, ottimo (10) Critone, che il non parlar bene, non solo è sconsigliabile in quanto tale, ma fa anche male alle anime (11). Bisogna star tranquilli e parlar di seppellire non me, ma il

---

(4) Πειθώ: neanche la musica e l'incantesimo dei λόγοι riescono a persuadere il senso comune, ma Critone, che ne è il rappresentante, nei limiti di questo livello, ne incarna il massimo di positività per la sua autenticità: è umilmente fedele al suo Socrate, tanto saggio, ma che fa certe stranezze incomprensibili.

(5) ... ἐγώ εἰμι οὗτος Σωκράτης, ὁ νυνὶ διαλεγόμενος καὶ διατάττων ἕκαστον τῶν λεγομένων (115 c). Sul punto di morte Socrate parla cosí serenamente da «ordinare» in un λόγος, impegnato e insieme critico, ogni sua parola come esige la serietà dell'evento e del problema. La drammaticità di queste ultime pagine e di tutto il dialogo risiede in questo distacco dagli avvenimenti, che non è apatia, ma totalità d'impegno in un «giuoco» di discorsi che mettono in giuoco il senso ultimo della vita.

(6) Proprio cosí e non c'è rimedio contro il senso comune, ma quello del buon Critone non è fastidioso né scioccamente saccente.

(7) La πειθώ socratica, a differenza di quella di Gorgia, non genera l'inganno (ἀπάτη), ma vuol convincere della verità.

(8) Non sarei fuggito da Atene.

(9) Socrate scommette ancora una volta, fino all'ultimo mette alla prova il suo ragionamento sull'immortalità; infatti gli amici potrebbero non rilasciare a Critone la malleveria chiesta dal filosofo; e non lo farebbero, non perché incapaci di comprendere come Critone, ma in quanto non persuasi e ancora dubbiosi.

(10) Ironico e insieme affettuoso.

(11) Per il potere magico delle parole.

mio corpo; e lo seppellirai come piú ti è caro e come stimi che sia piú consono alle usanze ([12]).

Ciò detto, si alzò ([13]) per andare in un'altra stanza a lavarsi; Critone lo seguí e a noi disse di restare. E restammo lí a parlare tra noi delle cose dette e ad analizzarle, e insieme a dolerci della nostra grande sventura di rimanere, per tutta la vita, privi del padre, orfani. Come si fu lavato e furono portati a lui i figli (ne aveva due ancora in tenera età e uno grande) e vennero anche le donne della sua famiglia, s'intrattenne con loro in presenza di Critone ([14]). Dopo aver espresso i propri desideri, fece ritirare le donne e i bambini e venne presso di noi. Il sole stava ormai per tramontare ([15]); si era trattenuto lí ([16]), infatti, per molto tempo. Tornato da noi dopo il bagno, si sedette e da allora non parlò piú mol-

(12) Concede qualcosa all'affetto dell'amico umilmente devoto e alle costumanze, giacché i Critone, la gran maggioranza, continueranno a credere che il cadavere sia la persona amata.

(13) ἀνίστατο. Già sovrasta tutti, ma non titano o superuomo; lascia che Critone lo segua. Il dislivello tra le due esistenze resta intatto, ma la grandezza dell'una e la piccolezza dell'altra s'incontrano. Nessun intervento di Critone piú umanamente, e artisticamente, vero di questo: la fedeltà umile pronta generosa segue, e Socrate, grandissimo ma uomo, è contento di andare con l'amico a lavarsi; la contingenza acquista quasi un senso sacro, l'importanza di un atto essenziale. È come un patto d'indissolubile unione tra il gran saggio e il modesto amico, lo stesso di quello tra Don Quijote e Sancho: l'uomo piú grande ha bisogno per completarsi dell'uomo piú umile, e quest'ultimo di aiutarlo in quel che può, il solo modo per partecipare, ai fini del suo miglioramento, di quella grandezza. Questa la saggezza autentica.

(14) Nella stessa cella, due gruppi di persone, due « società »: la scuola e la famiglia, gli scolari della mente e gli scolari del cuore, distinti, ma non separati; tra questi ultimi, sta Critone, il familiare di Socrate, maestro di discorsi e anche di affetti. Ma prima, la mente, poi il cuore, anche se l'uno non è senza l'altra: all'inizio del dialogo manda via la moglie e i figli ché non gli sottraggano tempo ad altra piú urgente bisogna; ora che il « fanciullino » è stato confortato e le « direttive » di vita confermate, Socrate s'intrattiene con i membri della famiglia ed esprime i suoi desideri. Che alito possente di vita e di libertà in questa cella della morte!

(15) Καὶ ἦν ἤδη ἐγγὺς ἡλίου δυσμῶν, (116 b), e al tramonto, secondo la legge, Socrate avrebbe dovuto bere il veleno. Le cose piú logorate dalla consuetudine possono di colpo acquistare un senso assolutamente nuovo: non un tramonto dei tanti, ma quello che si porta via Socrate, i cui ultimi attimi di vita scivolano verso la morte come la luce del giorno verso il buio della notte, passaggio sereno da questa vita all'altra.

(16) Con i figli, le donne, tra cui certo la moglie, e Critone.

to [17]. E venne il messo degli Undici e accostatoglisi disse: Socrate, non rimprovererò a te ciò che rimprovero agli altri che si adirano e m'insultano quando, costretto dai magistrati, li informo che debbon bere il veleno. Io ho potuto comprendere in questo periodo che tu sei il piú nobile, il piú tranquillo, il miglior uomo di quanti son mai venuti qui [18]; e anche ora son certo che non ti adirerai con me, ma con coloro che tu sai colpevoli [19]. Ora dunque sai cosa vengo ad annunciarti; ti saluto e possa tu sopportare meglio che ti sia possibile l'inevitabile. E con le lacrime agli occhi si volse e andò via.

E Socrate volgendo lo sguardo verso di lui, disse: — Addio anche a te; noi faremo questo [20].

E volto a noi: che uomo amorevole [21]! Durante tutto questo tempo veniva da me e conversava talvolta ed era il piú affabile dei viventi; e ora con quanta nobiltà piange per me. Ma, orsú Critone, ubbidiamogli [22] e qualcuno rechi il veleno se è pesto; se no, lo pesti l'uomo.

E Critone: Ma il sole, mi pare, è ancora sui monti e non è tramontato [23]. E io so che molti han bevuto assai piú tardi di quanto loro comandato, mangiando e bevendo, soddisfacendo altri desideri. Non c'è fretta; c'è ancora tempo [24].

---

(17) Non è piú tempo di λόγοι, ma di raccoglimento e meditazione.

(18) Il giudizio del carceriere, come il suo pianto, sono il migliore elogio di Socrate: il carnefice assolve il condannato e condanna gli accusatori e i giudici. Ma quale pessimismo: il « miglior uomo » bisogna andare a cercarlo in una galera tra i condannati a morte!

(19) Ma Socrate non è adirato nemmeno con costoro.

(20) Quel che la legge comanda.

(21) ἀστεῖος ἄνθρωπος: si è presa cura di Socrate con amorevole interesse. Uomo fine, ha saputo far compagnia a Socrate, come ora sa piangerne la morte con nobiltà.

(22) Ubbidire al suo annunzio che è l'ora di bere il veleno, il solo modo di dire grazie al bravo carceriere e di rendere omaggio alla legge.

(23) È l'esecuzione di una sentenza a morte nella cella di un carcere, o un lieto brindisi alla vita, all'aria aperta in un tiepido tramonto primaverile?

(24) Caro incorreggibile Critone! Vuol ritardare la morte dell'amico sia pure di qualche ora, e se ne sta a contare i minuti come il fedele domestico i centesimi della spesa. E poi lo fanno tutti; che strano uomo questo Socrate ad aver fretta di morire!

E Socrate: Giustamente fanno cosí quelli di cui parli, Critone; credono infatti di guadagnare [25]; ed io, a buon diritto, non agirò cosí, perché non penso di guadagnar nient'altro, bevendo il farmaco un poco piú tardi, che di rendermi ridicolo a me stesso, col desiderare la vita e cercar di risparmiarla quando ormai non ce n'è piú. Suvvia, ubbidisci e non fare diversamente.

E Critone, udito questo, fece cenno al ragazzo che era presso. E il servitore, dopo un po' di tempo, ritornò insieme con colui che doveva dare il veleno; lo portava nel calice, pesto. Socrate, vedendo l'uomo, disse: Bene, mio caro, tu che sei esperto [26] di queste cose, di', cosa bisogna fare?

E quello: — Nient'altro che passeggiare dopo aver bevuto, finché sentirai che le ginocchia si fan pesanti, e allora coricarti; cosí il veleno farà la sua azione [27]. E, in questo dire, tese il calice a Socrate, che, prendendolo con tutta serenità, o Echecrate [28], senza tremare e turbarsi in viso né mutar di colore, ma guardando all'uomo con quegli occhi taurini tutti suoi [29], gli disse: — Che ne dici? È concesso libare a qualche dio con questa bevanda, o no?

— Noi ne pestiamo soltanto quanta sappiamo che è necessario berne [30].

— Capisco, rispose. Ma pregare gli dèi è lecito e doveroso,

---

(25) Ancora un po' di vita. Si attaccano a quel che sta venendo meno inevitabilmente, schiavi della vita e della morte che non accettano, e non pensano, da signori della morte stessa e del loro destino ultraterreno, a quel che con la morte comincia, il viaggio verso la vera patria dell'uomo.

(26) Anche per bere il veleno, si rivolge al competente conforme al suo insegnamento di affidarsi sempre in ogni cosa a chi sa.

(27) Di morte e di vita insieme.

(28) Efficacissima quest'inattesa irruzione del dialogo vivo nel dialogo raccontato.

(29) I grandi occhi sporgenti di Socrate. In questa espressione di eroismo sereno, compiutamente umano e perciò senza retorica, Socrate è rimasto scolpito per sempre.

(30) L'« esperto » a questa domanda non sa piú rispondere; nessuno gliela aveva rivolta. L'insistenza con cui Platone evidenzia il comportamento di Socrate, diversissimo da quello degli altri condannati, fa risaltare l'ingiustizia della condanna: mai le carceri di Atene avevano avuto un ospite cosí inconsueto, eccezionale.

perché sia felice il viaggio da qui a là e io prego: cosí sia.

E cosí dicendo, accostate le labbra, bevve con mano ferma e decisa fino in fondo ([31]).

E noi, che quasi tutti fino allora eravamo riesciti a trattenere il pianto, come lo vedemmo che beveva e poi che aveva bevuto, non reggemmo piú: a me, giú, per forza, dagli occhi le lacrime, a fiotti, cosicché coprendomi il volto con il pallio piangevo non lui ma me stesso, la sorte mia, privato di tanto amico. Critone, ancor prima si levò in piedi, ché non sapeva piú trattener le lacrime. Apollodoro, che non aveva mai cessato dalle lacrime, escí in tali grida di pianto e disperazione da schiantar l'animo a tutti i presenti: eccetto a lui ([32]), a Socrate, che a noi disse: Che cosa fate, o strani ([33]) che siete? Mandai via le donne soprattutto per questo, perché non andassero in questi eccessi. Ho udito, infatti, che è bene morire con lieti auguri; dunque, mettetevi tranquilli e siate forti.

E noi, udendolo, ci vergognammo e cessammo dal pianto ([34]). Egli passeggiava: a un certo punto disse che le ginocchia gli erano divenute pesanti e si coricò supino come gli aveva detto di fare l'uomo del veleno. Costui palpandolo ogni tanto gli esaminava i piedi e le gambe; poi, facendo pressione su un piede, gli chiese se sentiva. Egli rispose di no. E l'uomo gli toccò ancora le gambe e palpandolo ci mostrava che già raffreddava e irrigidiva. E di nuovo lo toccò e disse che, preso il cuore, se ne sarebbe andato ([35]). E già eran fredde le estremità inferiori fin presso al ventre, quando egli, scoprendosi il viso che s'era coperto, disse, e

(31) Il giusto, giacché è giusto che testimoni della giustizia, beve — senza un solo lamento e facendo una volontà superiore — tutta l'ingiustizia degli uomini.

(32) Umano pianto intorno al coraggio composto umanissimo sereno del giusto.

(33) θαυμάσιοι. Gli « strani », i singolari, son gli altri, non lui, il solo che avrebbe bisogno di conforto, e invece lo dà.

(34) Fino all'ultimo insegna ed educa.

(35) Descrizione crudele nella sua meticolosità quasi da referto medico, ma efficacissima se si pensa all'angoscia con cui i presenti seguono l'avanzare inesorabile della morte.

furon le ultime parole: Critone, siamo debitori ad Esculapio di un gallo, dateglielo, non scordatevene ([36]).

— Sí, va bene, disse Critone, ma guarda se hai altro da dire ([37]).

Non rispose a questa domanda. Un istante dopo si scosse e l'uomo lo scoperse. Aveva lo sguardo vitreo. Critone, vedutolo, gli chiuse la bocca e gli occhi ([38]).

Questa ([39]), Echecrate, la morte dell'amico nostro, l'uomo, lo dobbiam pur dire, migliore e piú saggio e piú giusto di quanti del suo tempo abbiam mai conosciuto.

---

(36) La morte lo aveva guarito dalla malattia della vita e liberato dal corpo; dunque, ben lo merita il sacrificio di un gallo Esculapio, dio della salute.

(37) Che altro avrebbe potuto dire? Ma Critone continua a trattar l'amico come ogni altro morente. E Socrate non risponde.

(38) Umile, pietoso atto dell'affezionato amico, che armonizza con l'altezza spirituale di Socrate e, autenticandovisi, la completa.

(39) « Questa » (ἥδε), serena, senza imprecazioni e rimpianti, accettazione dell'umana ingiustizia nella certezza di una giustizia divina.

Capitolo II
L'IDEA DEL BELLO
(1950-51)

1. *Cenni introduttivi.*

Platone è uno dei filosofi della Bellezza o del Bello in sé, inteso nel senso piú ampio del termine: dapprima lo definisce come « unione del bene con il piacere » ([1]); poi ritiene inscindibili i concetti di « buono » e di « bello », moralismo estetico, ma anche estetismo morale, al quale, in fondo, non rinunzia mai, anche se nelle *Leggi* l'Ateniese afferma che « in un certo momento, giustizia e bellezza si dimostrano identiche, ma poi, cose diverse » ([2]). Già nel *Liside* si legge « che il buono è il bello » ([3]), identità riconfermata nel *Convito* — « non ti sembrano le cose buone anche belle? » ([4]) — e, anche se ridimensionata nel *Filebo* dove il bello è detto solo una parte del buono ([5]), piú decisamente nel *Timeo*: « tutto ciò che è buono è bello » ([6]). Il moralismo estetico lo porta a condannare l'arte; l'estetismo morale a fare del Bello la suprema Idea, al pari di quelle del Bene e dell'Essere, il Divino in cui culmina il cosmo supersensibile, fine ultimo dell'ascensione dialettica, processo di purificazione: proprio perché l'arte ostacola tale processo, è contrapposta alla Bellezza, e-

---

(1) *Gorgia,* 475 a.
(2) *Leggi,* 860 b.
(3) *Liside,* 216 d.
(4) *Convito,* 201 c.
(5) *Filebo,* 65 a.
(6) *Timeo,* 87 c.

terna incorruttibile uniforme, fine dell'Eros, dell'ascesa dell'anima intellettiva. Donde l'inno all'Idea eterna del Bello: « se mai momento della vita merita di esser vissuto dall'uomo, questo è quello che egli vive quando contempla la bellezza » [7]. Ma lo stesso moralismo estetico che gli fa condannare arte e poesia, a meno che non abbiano una giustificazione sociale-politico-morale, lo porta ad assolvere le « cose belle » quali che siano: le naturali, le virtú, le buone leggi e, al culmine, la sapienza, cioè tutto ciò che è « buono » o che è riportabile al valore estetico — il Bello in sé e non l'arte — che, come tale, è valore morale. Pertanto l'inno alla Idea eterna del Bello è l'inno al Bene, in quanto tutte le cose buone son belle ed è bello il Bene in sé; estetismo morale che non è riduzione del Bene al Bello, ma del Bello al Bene, anche se il teorico entusiasta della Bellezza (*Convito, Fedro*) non è riducibile al teorico non meno entusiasta del Bene (*Repubblica*), essendo diverse le due posizioni; meglio: si dice la stessa cosa ma in due modi non assimilabili del tutto, in quanto nel *Convito* è il Bello che unifica il mondo delle Idee e ne è come il vertice, mentre nella *Repubblica* tale tentativo è affidato al Bene, sicché del problema del Divino, a cui è legato quello della destinazione e salvezza dell'anima, sono prospettate — sempre in senso metafisico — una soluzione « estetica » nel *Convito,* una « morale-politico-sociale » nella *Repubblica* e una « ontologica » nel *Sofista,* il dialogo del discorso sull'Essere. Ma è certo che, per Platone, essendo il Bello il valore estetico, non può esserlo l'arte; pertanto l'estetica platonica è la teoria del Bello e non propriamente dell'arte: solo imperfettamente può dirsi bello, e perciò avente una qualche validità estetica, ciò che, partecipandone piú o meno, « sveglia » in noi l'Idea e ad essa orienta l'eros. Perciò tutto quello che del sensibile e dell'umano è prossimo alla Bellezza in sé — e lo sono soprattutto le virtú, le buone leggi e la

(7) *Convito,* 211 d.

sapienza — nella misura in cui non desideriamo possederlo ma ce ne distacchiamo, provocato il « ricordo » del Bello a cui l'eros va indirizzato, è un elemento essenziale dell'ascesi conoscitivo-morale e va accettato e anche esaltato come « immagine » dell'Idea, il solo valore estetico, identificato nel *Convito* soprattutto con il buono e il vero. Allora: le cose belle, che son poi le buone inclusive dei « bei corpi » e di Eros concepito lo stesso giorno che gli dèi festeggiano la nascita di Venere, valgono perché provocano l'*anamnesi* dell'Idea; l'arte non vale ed è « inganno » perché non è anamnesi, ma *mimesi,* che suscita passioni e attacca l'anima intellettiva al sensibile, ve la impania estraniandola da se stessa e dal suo fine supremo; e non in quanto cosa volgare o rozza, ma proprio per il suo fascino potente che invade tutti di « divino furore » (θεία μανία, si legge nell'*Ione*), βακχεία che si oppone alla luce apollinea del νοῦς. Ma, per Platone, l'arte è sempre mimesi e mai anamnesi? e non vi può essere una mimesi veritiera?

Rispondere a queste domande e alla tematica sopra enunciata significherebbe scrivere un trattato sull'estetica platonica, che non è l'oggetto specifico della nostra indagine, essendo essa limitata all'Idea del Bello, cioè al problema del Divino in Platone rispetto al fine ultimo dell'uomo, al tema antropo-teologico. Ma anche il poco che abbiamo detto ci sembra sufficiente per affermare che il problema dell'arte e della poesia non è esso tutta l'estetica platonica, né il X della *Repubblica* è il solo testo fondamentale come sostengono alcuni interpreti. Noi riteniamo che bisogna tener conto: *a*) di altri testi, quali il discorso di Socrate su Eros (*Convito*) e l'altro su la μανία o furore divino, noto con il nome di « palinodia » del *Fedro*; *b*) delle diverse forme di μίμησις che Platone distingue o, se si preferisce, dei diversi significati che dà a questo termine; *c*) della dottrina del Bello in sé che, come già detto, per Platone, è il vero valore estetico, rispetto al quale va inteso e valutato il bello artistico e poetico. Per-

tanto, riteniamo che non bisogna intendere l'estetica platonica sulla base del X della *Repubblica,* ma intendere questo sulla base dei testi del *Convito* e del *Fedro,* piú completi in quanto contemplano il problema dell'arte e quello del Bello in sé [8].

2. *Il « Convito ».*

Dopo il discorso entusiasta di Agatone, che esalta Eros come un Dio, anzi « ornamento » degli dèi e degli uomini, Socrate chiede al poeta tragico, in onore del quale si banchetta, se Eros è amore di qualcosa (τινός) o di niente (οὐδενός). Se di qualcosa, è desiderio di ciò di cui è amore; se lo desidera e ama, l'ama e desidera perché non lo possiede; dunque Eros non è possesso, ma desiderio di possesso [9]. Appena due battute di dialogo e la dottrina platonica dell'Eros è impostata: Eros è desiderio e aspirazione, non possesso e pienezza; proprio perché desidera, non possiede: non Dio, ma « filosofo », come vedremo. Dunque: altro è il « desiderio », altro il « possesso » dell'Assoluto: il pensiero umano, la filosofia, perché « aspirazione » all'Assoluto, non è l'Assoluto e perciò il processo dialettico non si chiude su se stesso, ma resta sempre aperto a un compimento e a una pienezza che lo trascendono, che può desiderare, ma non può da se stesso « attuare ». Evidente il paralogismo di ogni immanentismo, che come tale è antiplatonico anche quando è idealismo: il pensiero umano è Eros infinito di Assoluto, dunque è assoluto. Platone può ancora oggi efficacemente obiettare: proprio perché il pensiero è Eros, perenne aspirazione o desiderio dell'Assoluto, non è assoluto, né l'Assoluto; quel che si desidera e ama, lo si desidera e ama perché non lo si possiede.

---

(8) Non teniamo conto dell'*Ippia maggiore* e dell'*Ione,* entrambi di discussa e discutibile attribuzione.

(9) *Convito,* 199 c-200 a.

Facile l'obiezione: si amano anche le cose che si possiedono — chi è dotato di un pregio e lo possiede, ama possederlo —; ma l'espressione «io desidero le cose che ho» (ἐπιθυμῶ αὐτῶν τούτων ἃ ἔχω) [10] vuol dire semplicemente che desidero di possedere *anche per il futuro* le cose che possiedo nel presente. Però non possiedo il possesso futuro e dunque desidero quello che ancora non ho e mi manca. Resta confermato che Eros è amore di qualcosa di cui si abbisogna; e giacché è amore di bellezza e ama quel che non possiede, Eros non è bello e tanto meno è la Bellezza. Se bello, non desidererebbe il Bello; ma lo desidera; dunque Eros non è bellezza, ma suo desiderio, aspirazione ad essa. D'altra parte, ciò che è buono è anche bello e viceversa; Eros è bisogno del bello; dunque è anche bisogno del buono [11].

Due considerazioni:

a) I Greci indulgono al concetto del bello-buono, tanto che si è parlato di una concezione estetica del bene: il bene è decoro — non ornamento, che implica una concezione «estetizzante» — armonia interiore, e perciò è bellezza. D'altra parte, lo stretto rapporto tra il bello e il buono comporta anche una concezione morale del bello, donde il pericolo di una valutazione «moralistica» dell'arte a cui non sfugge Platone e che lo spinge alla condanna della *Repubblica.* Altro è dire che la bellezza come tale, di natura o di arte, è sempre morale perché bellezza; altro che l'arte dev'essere morale, espressione di virtú. In quest'ultimo caso la si priva del suo oggetto proprio, il bello, e la si mette a servizio di un valore non suo. L'arte è morale per il fatto che è espressione di bellezza, non che diventi morale solo quando esprime il bene o il buono o la virtú. In Platone questa distinzione non è netta e non c'è la consapevolezza critica del problema, ma non manca la rivalutazione nel senso corretto della moralità intrinse-

(10) *Convito,* 200 c.
(11) *Convito,* 200 d - 201 c.

ca alle cose belle come tali. Infatti, nel *Convito* e nel *Fedro,* Eros è « filosofo », « amante » di ogni cosa bella, corpo o virtú che sia, sollecitato dall'aspirazione al Bello, la Forma che include il Bene e il Vero; dunque, il Bello, assunto nel suo valore metafisico-teoretico, è il fine supremo dell'anima; e le cose belle, le opere d'arte comprese, sono uno dei momenti dell'ascesa dialettica del νοῦς e non un ostacolo da evitare.

b) La dimostrazione che Eros non è bello e non è il Bello, conferma la distinzione fondamentale tra soggettivo e oggettivo: se Eros, come aveva sostenuto Agatone, fosse esso stesso la Bellezza, questa verrebbe a identificarsi con l'« atto di amare », con il soggetto amante; invece, altro la Bellezza, valore oggettivo trascendente, altro l'umana aspirazione, attività soggettiva, alla Bellezza. Non vi sarebbe l'aspirazione o Eros filosofo se non esistesse l'Idea o la Forma in sé, l'Oggetto trascendente dell'aspirazione. Dire che l'atto soggettivo dell'aspirare crea esso stesso la Bellezza identificata con quell'atto, è attribuire al soggetto quanto appartiene all'oggetto, porre un'adeguazione perfetta tra i due termini, che è poi adeguazione del soggetto a se stesso. Da questo idealismo soggettivo va distinto quello platonico, oggettivo: il Bello in sé genera nell'anima l'aspirazione a esso, la fa amante (filosofa) di eterno amore nello sforzo attuale e sempre inefficace di adeguarlo e possederlo pienamente.

* * *

Socrate racconta un discorso su Eros che immagina avere ascoltato anni prima dalla sacerdotessa Diotima di Mantinea. La narrazione comincia al punto in cui egli ha sospeso il dialogo con Agatone: Eros non è bello né buono. Dunque è brutto e cattivo? No: come chi non è sapiente non è per ciò stesso ignorante in quanto tra la sapienza e l'ignoranza vi è l'« opinione giusta », cosí chi non è bello non è necessariamente brutto, ma « un qualcosa di mezzo ». Cioè: Eros che non è un Dio — gli dèi son belli e beati, ed Eros,

desiderio di bellezza, non è bello né beato — è bisogno di bellezza. Fuori del mito: l'uomo non è la Bellezza e non la possiede, ma non la ignora, altrimenti non vi potrebbe aspirare; dunque, come aspirazione al Bello al Bene al Vero, è eros di questi Valori, via di mezzo tra il possederli e l'ignorarli. Eros è l'essenziale dinamismo dello spirito, la sete infinita dell'Infinito, che oltrepassa l'aspirazione infinita, e immanente, dell'uomo: tra il Bello in sé, desiderato e non posseduto, e il brutto, vi è in mezzo Eros, l'aspirazione che, come tale non è il Bello, ma perenne tendenza ad esso. L'Idea è trascendente eterna immobile, però muove la vita universa: tutte le cose inconsapevolmente vi tendono; tutta l'attività spirituale dell'uomo ne è stimolata e alimentata. Per questa aspirazione al Bello che lo trascende, l'uomo si eleva al di sopra della sua indigenza e, senza farsi ricchezza e pienezza per questo suo tendere, che pur l'arricchisce, oltrepassa i limiti del finito e del temporale e si proietta nell'eterno. Questo è Eros « estetico », amore di bellezza e della Bellezza, che l'uomo amante esprime imperfettamente nelle opere belle.

E ciò perché Eros non è immortale né mortale, ma qualcosa di mezzo, è desiderio d'immortalità. Tale, infatti, è l'uomo, il solo essere che sa di morire, coscienza della morte che è nello stesso tempo aspirazione all'immortalità, che non vi sarebbe se l'uomo fosse tutto mortale: essa è indizio che, egli, mortale nel tempo, sente di non morire tutto, di avere una natura immortale. Eros, « un gran Demone »; infatti, interpreta e porta agli dèi le preghiere e i sacrifici degli uomini e a questi ultimi i comandamenti dei primi e i loro premi in cambio dei sacrifici. Messaggero tra gli dèi e gli uomini, riempie un vuoto: Dio non si mescola agli uomini; parla a loro per mezzo di Eros ([12]); ma egli è soprattutto amore delle cose belle per prepotente bisogno del Bello, il Divino, che resta sempre, e non gli dèi o Dio, il fine dell'uomo.

(12) *Convito,* 202 e-203 a.

Passo importantissimo: il mito ha un profondo significato filosofico. C'è un abisso tra il Bello in sé perfettissimo e i mortali imperfetti: i due mondi, incomunicabili se mancasse Eros, l'intermediario tra l'Idea — qui del Bello, poi del Bene e da ultimo dell'Essere — e gli uomini, attraverso cui si stabilisce una comunicazione anche perché le Idee son « mute », puri intelligibili e non Intelligenza, tanto che Platone è costretto, quasi si rendesse conto dell'insolubile aporia della sua teologia, a introdurre, accanto al Divino (le Idee), gli dèi, a cui Eros riferisce la preghiera degli uomini e a costoro i comandamenti divini; ma il Divino, non Dio, resta l'Inaccessibile, a cui gli stessi dèi non potranno dir niente da parte degli uomini né da esso ricevere ordini per questi ultimi.

L'intermediario non è fuori ma nell'uomo, che è amore o aspirazione infinita alla Bellezza, per la quale la sua finitezza è in certo modo partecipe dell'infinito. Ma tale aspirazione dev'essere Eros autentico, divino furore: la Bellezza si offre solo a chi l'ama e, amandola, le dà rivelazione sensibile attraverso le opere belle, anche di arte e poesia, testimonianza dell'amore per essa. Eros « porta agli dèi le preghiere e i sacrifici degli uomini », cioè, interpretando il mito, porta alla Bellezza le opere che gli uomini compiono perché, amanti, da essa ispirati. Non è forse ogni opera d'arte o di bontà o di verità preghiera e sacrificio? In cambio gli uomini ricevono « comandamenti », l'ordine di amare la Bellezza in sé, di generare e produrre; ma il dialogo è ancora tra Dio e l'uomo e non tra le Idee e l'uomo: il Divino impersonale ispira estraneo al discorso. Della Bellezza, all'uomo è concesso intuire un'immagine affinché dalle cose belle si elevi ad essa, oggetto della mente, ma che nessuna cosa o opera bella o la mente stessa potranno mai adeguare. Dunque il Bello in sé genera Eros, perenne aspirazione (l'attività del soggetto) e non Eros è il Bello o lo crea; è l'oggetto che stimola l'attività del soggetto e non viceversa: non il Demiurgo né il poeta creano

la Bellezza, ma è essa che fa Demiurgo l'Iddio e demiurgo il poeta.

***

Banchettarono gli dèi il giorno che nacque Venere, la piú perfetta incarnazione della bellezza. Tra loro, Poros o l'Abbondante ([13]), al quale, negli orti di Giove a starsene sdraiato dopo il pasto, si accoppiò Penia o la Povertà: fu concepito Eros, compagno e ministro di Venere bella. Contemporanei una gran nascita e un gran concepimento: viene al mondo la forma perfetta della bellezza, e già Eros, il desiderio, è in gestazione: non possesso, ma neanche mancanza. Perciò Eros è figlio di Poros e di Penia: è piú di mancanza, meno che possesso; partecipa dell'una e dell'altro, sta «in mezzo», è l'intermediario. Tale l'uomo: gravido sempre di bellezza senza mai possederla pienamente. E quanti sacrifici il desiderio indomabile, mai del tutto soddisfatto, del possesso della Bellezza! Eros, infatti, è sempre povero (πένης ἀεί ἐστιν), non tenero né bello; duro, squallido, scalzo, senza casa (ἄοικος): come la madre, *non ha, non possiede,* manca e cerca. Ma è urgenza di possedere e perciò trae anche dal padre, «Acquisto» e «Ingegno», capacità di procurarsi in certo modo la bellezza e, per quanto riesce a dare per possederne, l'«Abbondante». Perciò Eros, che è mancanza come la madre, si fa, come il padre, cercatore di ogni cosa bella, audace e subitaneo, filosofo, incantatore formidabile, persino sofista pur di avvicinarsi al possesso della bellezza, e lo prepara disponendosi ad essa ([14]).

Piú che mancanza, meno di possesso: miseria e grandezza dell'uomo, dirà Pascal. In primo luogo (πρῶτον), il suo destino è «di essere povero sempre»: l'uomo, l'eterno mendicante dell'Assoluto; poi mancante di tutto e «senza casa»: ogni uomo sulla terra è in esilio, sicché non è fatto per la

(13) Cosí traduce l'Acri; altri: «Acquisto», «Ingegno» ecc. Credo che il termine contenga tutti questi significati insieme.

(14) *Convito,* 203 b-d.

terra; altrove il suo recapito. Di qui il bisogno di immortalità: Eros non nasce immortale né mortale; in uno stesso giorno sboccia fiorisce muore per rinascere ancora: muore sempre e mai definitivamente; perde e vince, rinasce dalla sua stessa morte, si procura ricchezze ma gli scappan via, mai ricco e mai povero; e l'uomo è eros, ansia, ricerca, inquietudine, aspirazione al possesso sfuggente della Bellezza, che è presente e trascende, stimola e attrae, inafferrabile. Gli scappan via le ricchezze: Eros è generoso, «ha le mani bucate», dà quel che ha. Ma non solo per questo gli scappan via: possiede ricchezze — genera cose belle — non la ricchezza, il Bello; ogni possesso è conquista gioiosa, ma anche delusione: piú cose belle possiede e piú sente la sua miseria, la mancanza della Bellezza, di cui quelle non sono che immagini inadeguate e imperfette. Egli sta sempre in mezzo, e perciò è perenne vita feconda: muore quell'uomo che si sente solo ricco, si attribuisce una ricchezza che non ha, o soltanto povero, non aspira alla ricchezza piena. Perciò Eros non è ignorante né sapiente, ma «amore della sapienza», *filosofo*; solo Dio è Sofo e non ama la sapienza ché sapiente lo è già; né l'amano gli ignoranti, che, presumendo d'esser sapienti, soddisfatti di sé e senza dubbi, non desiderano diventarlo; l'amano coloro che stanno in mezzo, i «filosofi», che sanno di non essere Dio, il solo Sofo, e, non ignoranti, alla sapienza aspirano. Eros è φιλόσοφος: «la sapienza è bellissima cosa e Amore è desiderio delle cose belle, e perciò è necessario che egli sia amante della sapienza, cioè filosofo; e se tale, sta in mezzo del sapiente e dell'ignorante» ([15]). Cosí vuole la sua progenie: ha di Poros, sapiente e ingegnoso, e di Penia, ignorante e povera. Questa l'essenza di Eros, dell'uomo, la cui natura è per se stessa «filosofa», amante della verità. La σοφία è bellissima, ed Eros è amore del bello (περὶ τὸ καλόν);

(15) *Convito,* 204 b: Ἔστι γὰρ δὴ τῶν καλλίστων ἡ σοφία, Ἔρως δ᾽ἐστὶν ἔρως περὶ τὸ καλόν, ὥστε ἀναγκαῖον Ἔρωτα φιλόσοφον εἶναι, φιλόσοφον δὲ ὄντα, μεταξὺ εἶναι σοφοῦ καὶ ἀμαθοῦς.

Eros, il *soggetto,* la bellezza, l'*oggetto*; Eros, l'« amante » (τὸ ἐρῶν) e non l'« amato » (τὸ ἐρώμενον) e perciò non è bello Eros, ma lo è ciò che è degno di essere amato, in quanto perfetto e beatissimo ([16]). L'uomo è l'amante, l'amato è l'Idea. Dire che Eros è « bellissimo » ed è un Dio è attribuire al soggetto le perfezioni dell'oggetto, errore, ripetiamo, di ogni filosofia immanentistica, dell'idealismo non platonico, che assolutizza il pensiero e con esso il soggetto umano. Le perfezioni sono dell'Idea non del soggetto che perennemente v'aspira; non è bello il poeta, è bella la poesia in quanto rivelazione sempre inadeguata della Bellezza che genera e trascende ogni particolare opera o cosa bella; non è sapiente il filosofo, lo è la sapienza, che genera il filosofo o il suo amante eternamente innamorato. La risoluzione dell'oggettività dell'Idea nella soggettività del soggetto pensante è l'annullamento di entrambi. Aspirare all'Assoluto è solo dell'uomo e perciò solo l'uomo è filosofo; è la sua miseria, ma anche la sua ricchezza.

* * *

Dunque, Eros è amore delle cose belle; e chi ama il bello, desidera possederlo perché vuole esser felice. Alla domanda: « Perché vuole esser felice », non c'è risposta: si vuole esser felici e basta; la felicità si vuole per se stessa, è il fine ultimo ([17]), comune a tutti gli uomini e perciò « tutti gli uomini amano la stessa cosa » e non « alcuni sí e altri no ». Non amano solo gli amanti; l'amore in senso largo abbraccia altre specie (amore della ricchezza, della filosofia ecc.); è proprio della natura umana come tale. Qualcosa di simile capita per la « poesia »: « come sai la poesia è molteplice, poiché qual-

(16) *Convito,* 204 c.

(17) Non è questa la posizione di Platone; essa è propria dell'etica di Socrate e anche di Aristotele, la quale intende la vita umana come naturale ricerca del bene e per realizzare un fine naturale, la felicità. Per Platone, invece, il fine dell'uomo è la contemplazione dell'Idea — del Bello, del Bene, dell'Essere — o del Divino, cioè una felicità non naturale.

sivoglia causa faccia passare una cosa dal non essere all'essere, è poesia; e perciò è poetica l'operazione di tutte le arti e tutti gli artisti son poeti » ([18]). Qui la ποίησις è intesa nel significato piú ampio di attività creatrice; ma subito dopo Platone accetta la restrizione di coloro che limitano l'uso del termine alla poesia accompagnata da musica; infatti, ποίησις τοῦτο μόνον καλεῖται, καὶ οἱ ἔχοντες τοῦτο τὸ μόριον τῆς ποιήσεως, ποιηταί ([19]). L'arte, dunque, e la poesia, qui non sono intese come « imitazione » delle cose, ma come potenza che fa essere quello che prima non era, anche se non le sole ad avere questa capacità: la poesia vera e propria è una parte o « specie » del genere ποιεῖν; come tale è attività creativa e non imitativa.

Socrate continua dicendo che tutti gli uomini amano il bene, di possederlo, e *sempre*: Eros « è desiderio di possedere sempre (ἀεί) il bene », e il bene è bello. Ma come può l'uomo desiderare e ottenere questo possesso, se è mortale? Eros è desiderio d'immortalità — e perciò l'uomo è continuo e molteplice sforzo di vincere i limiti della sua vita mortale —; cosí risulta essere « partoriente nel bello » (τόκος ἐν καλῷ) attraverso il corpo e lo spirito, ché nessuno vuol generare e sgravarsi nel brutto. Esser fecondi nell'anima è gravidanza di verità; esserlo nel corpo è desiderio di infuturarsi attraverso i figli. Gravidanza è generazione e, come tale, « cosa divina e immortale », giacché attraverso i figli l'uomo mortale sfugge alla morte; dunque Eros è amore di generazione o di immortalità ([20]). L'uomo genera nella donna bella per sopravvivere nei figli: questo l'appagamento immediato

---

(18) *Convito,* 205 b-c: οἶσθ' ὅτι ποίησίς ἐστί τι πολύ· ἡ γάρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὂν ἰόντι ὁτῳοῦν αἰτία πᾶσά ἐστι ποίησις, ὥστε καὶ αἱ ὑπὸ πάσαις ταῖς τέχναις ἐργασίαι ποιήσεις εἰσὶ καὶ οἱ τούτων δημιουργοὶ πάντες ποιηταί.

(19) Vi sono dunque due significati di ποίησις: « creazione » in generale e « poesia » vera e propria. Anche nel *Sofista* (219 b; 265 b) ποίησις è detto ogni atto creativo, cioè capace di produrre un cominciamento di esistenza.

(20) *Convito,* 206 a-b; 207 a.

e vitale del bisogno di non morire, proprio, indeclinabile e indomabile, di ogni mortale.

Anche la brama di gloria, di cui gli uomini sono assetati, è desiderio di immortalità: immortale è la virtú dei « virtuosi » e ne rimane, dopo la morte, perpetuo ricordo. I gravidi nel corpo s'immortalano attraverso la generazione dei figli; i gravidi nello spirito con la produzione di opere memorande: due forme d'immortalità terrena, una di natura biologica comune a tutti i viventi, l'altra di natura etico-storica attraverso le opere degne di ricordo. I « gravidi nell'anima » partoriscono « la sapienza e ogni altra virtú » (φρόνησίν τε καὶ τὴν ἄλλην ἀρετήν), uomini produttivi, e tra loro tutti i poeti (ποιηταὶ πάντες) e quanti si dicono essere uomini « trovativi » (εὑρετικοί). Bellissima tra tutte le forme di φρόνησις quella della saggezza, che mette ordine nelle città e nelle case e si chiama « assennatezza e giustizia » (σωφροσύνη τε καὶ δικαιοσύνη) ([21]).

Dunque, tra gli uomini « trovativi » o « inventivi », capaci di partorire spiritualmente nella bellezza, un posto ai poeti, gli esiliati della *Repubblica*. Platone nel *Convito,* e anche nel *Fedro,* sente intensamente tutta la positività del sensibile e la sua bellezza, ne avverte il fascino non ingannevole e corruttore: anche l' arte e la poesia una « via » all' Intelligibile, all'Idea del Bello; sono anamnesi e non mimesi; anche se piú bello è il bene nel senso esteso del termine. È il platonismo piú vero, che riscatta il mondo anziché negarlo. In questa concezione la poesia e l'arte hanno il loro posto: rivelano la Bellezza attraverso l'immagine sensibile. Alla luce di questa estetica del *Convito*, e del *Fedro*, — nel duplice senso di teoria del Bello e dell'arte — va inteso il libro X della *Repubblica* per vedere se la condanna sia dell'arte come tale o di quella che non lo è, come si legge ancora nel *Fedro*.

Quando qualcuno, continua il testo, ha fin da giovanetto

(21) *Convito,* 209 a.

l'anima pregna della virtú, scoccato il tempo, vuol partorire; e giacché nessuno ama partorire nel brutto, va desideroso alla ricerca del bello: ama piú i corpi belli che i brutti. Se gli capita imbattersi in un corpo bello, dotato anche di un'anima bella, acceso dalla duplice bellezza, partorisce, conversando, i bei discorsi, cioè la verità nella verità. La comunicazione, attraverso la verità generata nel bello, genera la comunione tra due anime; da tale unione nascono i veri figli dello spirito o le opere belle, piú immortali e piú belli di quelli del corpo. E chi non vorrebbe essere il padre di figli sí belli e imperituri (καλλιόνων καὶ ἀθανατωτέρων παίδων), preferibili a quelli generati carnalmente? E in testa, prima anche delle «leggi», i figli di Licurgo e Solone, le opere di Omero ed Esiodo «e di altri buoni poeti» (καὶ τοὺς ἄλλους ποιητὰς τοὺς ἀγαθούς), ammirate da tutti e immortali, capaci di conferire ai loro autori l'immortalità della gloria e del ricordo ([22]). Il filosofo stabilisce una gerarchia: i figli dello spirito han piú valore di quelli del corpo, ma anche questi ultimi valgono; l'amicizia spirituale è piú bellamente feconda dell'amicizia carnale, ma è ancora piú perfetta e completa quando un'anima bella è incarnata in un corpo bello, che di essa diventa «apparenza» sensibile; rivelazione altissima del Bello, la poesia e l'arte in quanto producono nel bello opere belle, fanno sensibile, anche se imperfettamente, la Bellezza pura; ma opere belle, anche le virtú e soprattutto le leggi giuste. Estetismo morale che fa bello il buono, ma anche buono il bello che non è opera di virtú, di morale individuale e politico-sociale; anzi il bello poetico e artistico è un alto grado di elevazione al Bello e al Bene e dunque non mimesi, almeno com'è intesa nel X della *Repubblica.*

Ma quanto fin qui si è detto prodotto da Eros come bisogno d'immortalità — tutto affidato al divenire biologico e storico — è solo temporale, grado preparatorio dell'immorta-

(22) *Convito,* 209 c-d.

lità vera, che si raggiunge nella contemplazione della Bellezza bellissima. Eros spinge sempre in alto: quando tutto ha desiderato amato prodotto, la sua capacità di desiderare ed amare resta ancora intatta, ama e desidera all'infinito l'infinito della Bellezza in sé: il suo slancio non si arresta alle opere belle di arte poesia filosofia e altro, gradi preparatori, ma necessari. Qui la rivalutazione del sensibile: non basta a Eros, ma è il momento necessario e perenne affinché s'innalzi al di là del tempo e del divenire, all'Eterno: il tempo, almeno nel *Convito,* è l'itinerario dell'anima amante all'eternità, il momento intermedio affinché tocchi i gradi perfetti (τέλεα) e puramente contemplativi (ἐποπτικά). Ripetiamo: quando l'uomo generando nel corpo consegue l'immortalità biologica, quando realizza il massimo attraverso le opere belle, l'impulso di Eros piú di prima è sete della Bellezza in sé; ma senza questa preparazione non si lancerebbe alla conquista; dunque il tempo e ogni umana opera acquistano il loro senso profondo come *via* all'Eterno; l'uomo opera nel tempo perché ispirato dal desiderio dell'Eterno, che fa infinita la sua attività. Il senso della storia è al di là della storia, ma la storia, il processo, è necessaria: la verità è conquista graduale e ogni grado ha il suo valore, in quanto è incarnazione di valore. Questa la conclusione del discorso di Diotima.

Primo grado preparatorio della «iniziazione», dice Platone usando un linguaggio mistico, è Eros sensibile: amare i bei corpi e possibilmente un solo corpo bello; poi — secondo grado — aiutato dalla bellezza di quest'ultimo, partorire e generare bei discorsi (λόγους καλούς) e, se belli, veri; dopo, terzo grado, comprendere (κατανοῆσαι) che la bellezza di un corpo è sorella di quella di un altro; e, compreso ciò, amare, quarto grado, tutti i corpi belli e non piú uno solo, cioè amare la bellezza fisica in quanto tale ([23]). Quest'ultimo è eros razionale.

---

(23) *Convito,* 210 a-b.

La bellezza sensibile non è la Bellezza, ma un suo grado, perché nel sensibile vi è la presenza di essa, il suo «apparire». Perciò in ogni cosa bella, che è buona, comprese le opere belle di poesia e arte, traluce l'Idea; come tale, il momento estetico, anche come opera poetica, ha una portata teoretica e perciò è un momento dell'ascesi dialettica. Gli uomini prima d'intendere sentono, e di tutti i valori, dirà Platone nel *Fedro,* solo quello della bellezza si manifesta sensibilmente. Dunque il grado estetico, nell'ascesi di eros, ha una sua positività indeclinabile: è il primo balenare dell'Idea alla mente, il momento del «risveglio», quello che dà significanza, attraverso il *sentire,* alle cose, ne disvela la bellezza, che è il loro grado di essere. La soggettività del sentire si fa oggettiva nel Bello, in cui due anime comunicano di comunicazione feconda: rivelano l'Idea nei λόγοι καλοί, le loro opere. Anche la poesia e l'arte sono «bei discorsi», e veri, «apparizione» sensibile della oggettiva Bellezza. Ma l'ascesi non si arresta qui, il processo dialettico si spinge avanti inarrestabilmente: ogni cosa e opera bella «è misurata» dall'intuizione del Bello in sé presente alla mente e che l'artista si sforza di rivelare in una opera «poetica», sempre inferiore a quell'intuizione. Col quarto grado dell'ascesi si passa dall'eros sensibile all'eros razionale: amore della bellezza fisica. A questo punto non si ama piú questo o quel corpo bello, ma è presente alla mente il concetto di bellezza: al momento estetico succede quello razionale, che segna il distacco dal bello incarnato in un corpo. Infatti, dice Platone, non si ama piú «sensibilmente» un singolo corpo bello, ma «razionalmente» tutti i corpi belli, come dire: non se ne ama nessuno come tale, ma si ama di amore razionale il concetto della bellezza fisica, che tutti li include e tutti, per quanto hanno di particolare, li esclude. I primi quattro gradi di Eros abbracciano il senso e la ragione, l'infima tra le facoltà intellettive.

Dalla sensibile alla bellezza spirituale (quinto grado), che risplende nelle anime, piú pregevole di quella che traspare

nei corpi, piú ispiratrice all'anima di buoni e alti discorsi, dei quali la innamora. Eros genera — sesto grado — opere belle quali istituzioni e leggi, che assicurano all'uomo gloria e ricordo immortale. In esse traluce sempre la Bellezza: tutto è manifestazione dell'unico Bello in sé, tutto è quel che è per il suo grado di partecipazione. Dalle istituzioni lo slancio di Eros si spinge, settimo grado, all'amore della bellezza del sapere (ἐπιστημῶν κάλλος). Da questo punto cessa ogni legame, anche « visto » intellettualmente, con il sensibile e la vista della mente (ottavo grado) « annega nell'immenso mare del bello e, contemplando » (ἐπὶ τὸ πολὺ πέλαγος τετραμμένος τοῦ καλοῦ καὶ θεωρῶν...) partorisce discorsi bellissimi e splendidi, i pensamenti piú abbondanti di sapienza: momento filosofico vero e proprio, da cui Eros passa all'ultimo grado, il nono, alla visione intellettiva di niente altro che di una scienza sola (τινὰ ἐπιστήμην μίαν), quella dello stesso Bello (ἥ ἐστι καλοῦ τοιοῦδε) ([24]), il Divino, inclusivo del Vero, del Bene, dell'Essere: il Tutto.

Negli ultimi due gradi la prospettiva si capovolge: fino al settimo l'anima vede, pur fissa verso l'Idea, dal punto di vista del tempo: dal divenire e dal sensibile, sotto la spinta dell'intuizione intellettiva, ascende all'eterno o all'Intelligibile, e i gradi sono necessari; con l'ottavo, Eros si colloca al di là del tempo, sulla rocca del Divino, e il sensibile scompare: la mente « vede » dal punto di vista dell'eternità. I gradi preparatori, come la scala: arrivati in alto, non serve più. I gradi di Eros, l'*itinerario* dell'anima: il tempo, *via* all'eterno, dove però si annulla e, con esso, tutte le opere dell'uomo, arte scienza filosofia, la scala che gli è servita per ascendere. Su nessun gradino, per altro, Eros indomabile ha consentito all'anima di fermarsi; ha amato tutto, ma da tutto si è sempre « staccato » sotto la spinta possente del desiderio del Divino, di fronte al quale tutti i valori, estetici razionali filosofici ecc.,

(24) *Convito,* 210 c-d.

gradi imperfetti, validi ciascuno nel proprio, ma tutti provvisori e lasciati alle spalle quando la maestà della Bellezza bellissima, il solo Valore estetico inclusivo del Bene e dell'Essere, rapisce l'anima e l'annega nella sua visione. Le due prime forme d'immortalità — la generazione dei figli e la produzione di opere belle e ricordevoli — ormai cosa meschina: solo nel Bello e nel suo possesso intellettivo è l'immortalità; solo nel Divino, Eros, il démone dell'uomo, si placa e sazia, egli, infinito. A questo punto, ripetiamo, perdono ogni valore non solo l'arte e la poesia, ma anche la filosofia e ogni nostra opera; se di «nientificazione» si vuol parlare al cospetto dell'Idea, essa non va limitata alle sole opere poetiche. Le tappe sono necessarie per il viaggio, ma quando l'anima approda alla visione della Bellezza in sé, i gradi preparatori che le costarono tanta «fatica» restano assorbiti. E, infatti, canta Platone, in una delle piú belle pagine filosofiche di tutti i tempi, «essa è sempre; e non nasce né muore, non cresce né scema: oltre a ciò, non è parte bella, parte brutta; né a volte sí, a volte no; né bella per un riguardo e per un altro brutta; né bella qua e là brutta; bella all'occhio d'alcuno, e brutta all'occhio di un altro; né ha figura come di faccia o di mani o di altra cosa corporale, né forma di discorsi, né di scienza; né è in alcun altro, come dire in un animale, in terra o in cielo o in che si voglia; ma ella è da sé, per sé, sempre immutabile; e l'altre cose belle partecipano di lei per tal forma, che, laddove esse nascono e periscono, ella né cresce né scema né altro mutamento patisce» ([25]). Questo il Divino a

(25) Abbiamo citato il passo (*Convito,* 211 a-b) nell'efficace traduzione dell'Acri: ἀεὶ ὄν, καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθῖνον, ἔπειτα οὐ τῇ μὲν καλόν, τῇ δ'αἰσχρόν, οὐδὲ τοτὲ μέν, τοτὲ δὲ οὔ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν, οὐδ'ἔνθα μὲν καλόν, ἔνθα δὲ αἰσχρόν ὡς τισὶ μὲν ὂν καλόν, τισὶ δὲ αἰσχρόν· οὐδ'αὖ φαντασθήσεται αὐτῷ τὸ καλὸν οἷον πρόσωπόν τι οὐδὲ χεῖρες οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν ὧν σῶμα μετέχει, οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη, οὐδέ που ὂν ἐν ἑτέρῳ τινι, οἷον ἐν Ζώῳ ἢ ἐν γῇ ἢ ἐν οὐρανῷ, ἢ ἔν τῷ ἄλλῳ, ἀλλ'αὐτὸ καθ'αὑτὸ μεθ'αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα, τρόπον τινὰ τοιοῦτον οἷον, γιγνομένων τε τῶν ἄλλων καὶ ἀπολλυμένων, μηδὲν ἐκεῖνο μήτε τι πλέον μήτε ἔλαττον γίγνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδέν.

cui l'anima intellettiva aspira come a suo compimento e fine ultimo; e l'impersonalità dell'immobile ed eterna Idea sembra esigere l'impersonalità dell'anima, che approda alla visione beatifica spoglia di tutto, dimentica del mondo che vanisce nel nulla. L'acosmismo è il rischio di Platone e di ogni forma di platonismo, evitabile solo con il principio creazionistico. Per Platone, in fondo, il tempo non approda all'eterno ma vi si annulla, e con esso il divenire, tutto il cosmo sensibile: restano l'impersonale eterno Divino e l'impersonale anima intellettiva, un démone che preesiste cade vaga soffre e riascende per ricadere, eternamente.

Questo il discorso di Socrate su Eros filosofo, amante della bellezza sensibile e intelligibile, «estetico» e intellettivo e, quest'ultimo, intuitivo e razionale, giacché la νόησις è il fondamento della διάνοια; la prima, conoscenza immediata, quella che muove il processo dialettico. Il bello artistico, grado dell'ascesi, ha come tale un valore teoretico: è intuizione sensibile dell'intelligibile; dunque anche l'arte realizza una unità spirituale e non astratta e formale come quella della ragione; tuttavia, per Platone, l'autentico valore estetico è il Bello in sé, e son belli il Buono e il Vero, il Divino: la Bellezza, κοινωνία delle Idee, è il principio primo e il fine ultimo di ogni cosa e dell'uomo. Ma l'arte è un momento necessario e perenne dell'ascesi, anche se, al culmine si risolve, come gli altri gradi, nella contemplazione pura del Bello, momento mistico: l'anima assorbita nella visione del Divino.

3. *Il «Fedro».*

Dopo l'«impudente» discorso contro Eros — bisogna compiacere a chi non ama e non a chi ama, essendo l'uno in stato di mania e l'altro in senno — la «palinodia», il secondo discorso di Socrate, riparatorio e purificatore. «Se la mania potesse essere senz'altro considerata un male, avremmo detto giusto; senonché proprio i beni piú grandi ci pro-

vengono da essa, che ci è data per dono divino». Delle varie forme ispirate dagli dèi, il «terzo tipo è l'invasamento, la mania proveniente dalle Muse che, impossessandosi di un'anima sensibile e pura, la desta e fa baccheggiare in canti e in ogni forma di poesia, e, glorificando innumerevoli imprese degli antichi, educa i posteri. Ma chi giunge alle porte della poesia senza il delirio delle Muse, convinto che la tecnica basti a fare un buon poeta, resta a metà, come la poesia di chi è in senno è oscurata da quella degli uomini posseduti dalla mania» (26). Dunque, non dobbiamo temere la divina mania, produttrice di queste e di altre «opere belle» (καλὰ ἔργα): l'amore è inviato dagli dèi all'amante e all'amato per il loro bene, anzi tal dono è la ventura piú grande.

Com'è stato detto, prima di Platone, Democrito (27) ha rilevato che le vere poesie sono dovute all'«ispirazione» e a un «sacro afflato» e che non c'è vero poeta senza entusiasmo: la poesia è un'esperienza interiore fuori del comune, una rivelazione o un grado di conoscenza superiore alla ragione, ma non per questo irrazionale e meno ancora passionale; almeno non è cosí per Platone del *Convito* e del *Fedro,* dove il momento estetico, artistico e poetico, necessario all'ascesi dialettica, se è inferiore a quello intellettivo, è superiore al momento razionale, e perciò alla *sophrosyne* intesa come pura assennatezza, che non conosce o smorza entusiasmo e sacro furore. La divina mania, Eros delirante, prepara la contemplazione del Bello in sé, e non certo perché scatena le passioni, ma in quanto, liberando l'anima amante dai limiti razionali, la fa creatrice di opere belle o poetiche,

(26) *Fedro,* 245 a: Τρίτη δὲ ἀπὸ Μουσῶν κατοκωχή τε καὶ μανία, λαβοῦσα ἁπαλὴν καὶ ἄβατον ψυχήν, ἐγείρουσα καὶ ἐκβακχεύουσα κατά τε ᾠδὰς καὶ κατὰ τὴν ἄλλην ποίησιν, μυρία τῶν παλαιῶν ἔργα κοσμοῦσα, τοὺς ἐπιγιγνομένους παιδεύει. Ὃς δ'ἄν, ἄνευ μανίας Μουσῶν, ἐπὶ ποιητικὰς θύρας ἀφίκηται πεισθεὶς ὡς ἄρα ἐκ τέχνης ἱκανὸς ποιητὴς ἐσόμενος, ἀτελὴς αὐτός τε καὶ ἡ ποίησις ὑπὸ τῆς τῶν μαινομένων ἡ τοῦ σωφρονοῦντος ἠφανίσθη.

(27) Fr. 17 e 18, Diels.

rivelative della Bellezza. Senza amore «smisurato», estro ed entusiasmo, mania, non si producono nel Bello opere belle. Ed è davvero come l'invasamento di un Dio, ma nel senso platonico: allo svegliarsi dell'Idea della Bellezza, l'anima scoppia in delirio; il Divino ridestato (le Muse ne sono la veste poeticamente mitica) la agita e scuote, l'esalta e, fecondata dall'anamnesi, produce, come fuori di sé per l'entusiasmo, le piú belle poesie, *al di là* delle emozioni e delle passioni, quasi del tutto e di colpo staccata dal sensibile, trasfigurato e trasceso. Non attraverso i gradi del *Convito,* ma con un «salto» per slancio irrefrenabile: il processo razionale, l'assennatezza calcolata e dosata, mediocrità; l'intuizione scavalca il momento discorsivo, attuando la condizione necessaria affinché gli uomini realizzino le piú grandi opere, non solo nel bello, ma anche nel bene e nel vero.

Che, qui, la mania non ha niente a vedere con l'irrazionale e il passionale, risulta dall'inciso che essa s'impossessa di un'anima «sensibile», per natura disposta alla poesia, e «pura»; dunque, la delicatezza e la purezza spirituali sono inseparabili dall'ispirazione divina, anzi la provocano per naturale disposizione, che significa per interiore bisogno di bellezza suscitatore del risveglio dell'Idea; l'anima è già al di là delle passioni, votata al delirio o all'amore tutto slancio ed entusiasmo. Solo queste anime, profondamente poetiche perché profondamente mistiche nella loro purezza, consegnate al sacro, i poeti che Platone non condanna, ben diversi dai mediocri «tecnici», abili verseggiatori e da quanti, falsi poeti, verseggiano sotto la sferza di passioni impure. La poesia, prodotta dalla divina mania, è al di là della ragione, ma non è contro la morale, anzi, nella sua bellezza, a cui si accompagna purezza, è, come tale, un momento della moralità e anche della filosofia: il poeta, misticamente delirante, è anche filosofo, come il filosofo, contemplante l'Idea, è anche poeta. L'Eros, divinamente ispirato, non è passionale e irrazionale, ma «filosofo», in quanto aspira all'Idea, co-

me si è visto anche nel *Convito*; perciò, grande ventura possederlo ed esserne posseduti. Tale dimostrazione non convincerà i saputi, ma troverà «fede nei sapienti» ([28]).

E la poesia ispirata è anche educativa: glorificando gli antichi, ammaestra i venturi; immortale, immortala: la bellezza e bontà di tante opere del passato e del presente si conservano e tramandano attraverso un'altra bellezza, quella poetica. Cosí le azioni belle e buone generate nel Bello sono rigenerate perennemente nelle opere belle dei veri poeti, i «pazzi» divini; ma anche il vero filosofo è tale, ché Eros estetico e amante della verità ne combina tante, si avventura a correre il gran «rischio» della dialettica, che «pazzamente» punta al Divino; ma «il rischio è bello» ([29]).

Il discorso su Eros delirante è collegato, come nel *Convito,* al problema dell'immortalità dell'anima, di cui anche il *Fedro* discorre; ma Platone, per spiegare qual'è la forma o natura (ἰδέα) dell'anima, cioè per un argomento filosofico, dice di aver bisogno come i veri poeti di un'ispirazione «assolutamente divina» (πάντῃ πάντως θείας); umanamente parlando, l'assomiglia a un tutto formato da un carro alato e da un auriga ([30]). I cavalli e gli aurighi degli dèi son buoni; gli altri, commisti: un cavallo è bello e buono, l'altro il contrario, per cui, nel caso di noi uomini, la guida è difficile. Le anime cosí formate, percorrono intorno tutto il cielo: fino a quando l'anima è perfetta e alata, si aggira nell'alto; se perde le ali, precipita fin che cade in un corpo: questo tutto, di anima e corpo, prende nome di vivente o mortale. L'ala dell'anima partecipa del Divino, e τὸ θεῖον è ciò che è

---

(28) *Fedro,* 245 c.

(29) La mania, come si legge nell'*Ione* (534 b), è contagiosa: il «divino potere» che muove dentro, come la calamita che non solo attrae gli anelli di ferro ma trasmette loro la stessa potenza per cui attraggono altri anelli, si comunica e si forma una serie. Questo concetto dell'ispirazione divina della poesia, nella sua forma mitica, forse è prepitagorico. Platone nelle *Leggi* (719 c) parla di «antico mito», «sempre raccontato e sempre creduto».

(30) *Fedro,* 246 a.

καλόν, σοφόν, ἀγαθὸν καὶ πᾶν ὅ τι τοιοῦτο; da queste perfezioni essa riceve nutrimento e vigore ([31]). L'ultima sua piú faticosa prova è riescire ad attingere la sommità e arrestarsi sul dorso del cielo, da dove, ferma, tratta in giro dal suo moto circolare, contempla «quanto è fuori del cielo», il «mondo sopraceleste», «che nessun poeta cantò mai, né mai, per come è degno, lo canterà». L'anima lo contempla con l'intelletto (νοῦς), di cui dev'esser nutrita la sua ragione (διάνοια), se vuole accogliere in sé la vera scienza, quella dell'Essere, la sola che è tale. Dunque il Divino è bellezza, sapienza e bontà, cioè può essere formulato come Idea del Bello, come Idea dell'Essere e come Idea del Bene. L'anima ne partecipa prima di cadere in un corpo; per conseguenza, anche la bellezza — le cose e le opere belle — sono una via valida, al pari di quella onto-gnoseologica e morale, per elevarsi dal sensibile all' Intelligibile, che nessun poeta è riescito e riescirà mai a cantare per come è degno — neanche un filosofo a «musicare» con i suoi λόγοι — e che è intuito e contemplato con l'intelletto, intuizione che deve nutrire la ragione, affinché non sia soltanto calcolo e mediocre tecnica, che non producono né vera scienza né bella poesia.

Quando un'anima, gravata d'oblio e di malizia, perde le ali, cade sulla terra: quella che ha piú veduto dà vita a un uomo «amante del sapere» (φιλοσόφου) o «amante della bellezza» (φιλοκάλου) o «musico» (μουσικοῦ) o «seguace di amore» (ἐρωτικοῦ); le anime, che in linea decrescente hanno visto meno, danno vita ad altri tipi di uomini, ultimo il tiranno; al sesto posto i poeti o altri di quelli che si occupano di imitazione (ἕκτῃ ποιητικὸς ἢ τῶν περὶ μίμησίν τις ἄλλος ἁρμόσει) ([32]). Dunque, l'amante della bellezza e il musico stanno al primo posto assieme all'amante del sapere; ma il musico è anche poeta, artista; pertanto, vi è un'arte e una

(31) *Fedro,* 246 d-e.
(32) *Fedro,* 248 d-e.

poesia che non sono mimesi, e son anamnesi, giacché a chi ha visto di piú sarà piú facile ricordare: l'amante della bellezza ricorda il Bello in sé alla vista delle cose belle; l'artista e il poeta, posseduti dalla mania, vedono interiormente quel che hanno visto nell'altra vita e perciò le loro opere, ripeto, non sono un prodotto della mimesi, ma il frutto dell'anamnesi. Invece, i mediocri poeti, gli abili assennati, loro si occupano di imitazione, giacché, avendo visto poco, non riescono a ricordare l'Idea e restano immersi nel sensibile: alla loro anima non rispuntano le ali per mancanza di eros, in difetto del quale non si è né filosofi, né amanti di bellezza, né poeti.

Le ali rispuntano, abbreviando il ciclo delle nascite, a chi «filosofa senza inganno» e a chi ama «secondo filosofia». Ma costoro, che alla vista della bellezza si ricordano della vera di lassú e, ricordandosene ne sono presi e dimenticano la terra, sono ammoniti dai piú (ὑπὸ τῶν πολλῶν) a rientrare nel senno, come dementi; ché i piú non si accorgono che sono invasati da uno spirito divino. Ma è proprio essa, la mania per la bellezza, l'amore secondo filosofia e non irrazionale passione, giacché tra tutte le forme di divino possesso, quella per le cose belle, «è la piú nobile». Tutte le Idee, degne di amore, ma solo la Bellezza ha avuto il privilegio di poter essere piú di tutte visibile ed amata nelle cose belle, dove il raggio che ne traluce è colto con il piú chiaro dei nostri sensi. Ma l'anima non iniziata, che ha veduto poco ed è corrotta, alla vista di cosa bella è presa dalla brama di possesso per sete di piacere, a differenza dell'altra che, iniziata di recente, ove scorga un viso di forma divina bene imitante la Bellezza, scossa da un brivido, la venera come un dio; si accende un insolito fuoco, accompagnato da sudore: l'effluvio della bellezza fa germogliare l'ala, che la trasporta rapidamente da qui lassú, alla Bellezza in sé ([33]). E

(33) *Fedro,* 249 c - 251 b.

la « spoliazione » è completa: dimentica madre padre fratelli amici, tutti; non le importa che i suoi averi si perdano nell'abbandono; disprezza costumanze e regole di decoro, onde prima si adornava [34]: « si libera », delirante d'amore per la Bellezza risvegliata e di cui vede solo un'immagine nell'oggetto amato, da tutto il mondo dell'assennatezza mediocre e banale. Anima filosofa o musica, in quanto invasata d'amore per la divina Bellezza, religiosamente amante e asceticamente proiettata nel Divino, è, come tale, anima autenticamente poetica.

In breve, nel *Fedro,* pur restando l'Idea del Bello il vero e autentico valore estetico, non è negata la validità dell'arte e della poesia, anzi si afferma che anch'esse sono un valore estetico, prodotto dall'ispirato per anamnesi e positivo ai fini della conoscenza della verità, della purificazione dell'anima, del distacco dal sensibile e, dunque, dell'ascesa all'Idea in sé o al Divino, fine dell'anima intellettiva. Solo l'arte e la poesia mediocri sono mimesi delle cose — perciò di seconda mano —; le vere sono prodotto del ricordo; non sono l'Essere, ma gradi dell'Essere e momento necessario della dialettica, al pari delle cose belle fabbricate dal divino Artefice; anzi, giacché delle Idee solo quella del Bello è visibile, la bellezza, per le anime iniziate e che han visto molto, « sensibili » all'Intelligibile, è via maestra alla meta dell'uomo. L'immagine è « rivelativa » dell'Idea e la « rivelazione » ne sveglia l'intuito originario, se la mania muove l'anima amante. Il conflitto tra i due cavalli è « composto » non contro ma nel sensibile trasfigurato dalla presenza interiore dell'Idea risvegliata; irresistibilmente l'anima ama la Bellezza nelle cose o opere belle, non per passione di possesso, bensí come messaggere dell'Idea e perciò anch'esse ama contemplativamente attraverso il delirio che ne innalza l'ala verso l'Intelligibile. L'ascesi mistica contempla nel sensibile l'Idea e at-

(34) *Fedro,* 252 a.

traverso tale contemplazione lancia l'anima, con aspirazione infinita e indomabile, al Divino.

4. *La* « *Repubblica* »: a) *Il problema della poesia e dell'arte nei libri II e III.*

Nella *Repubblica,* dove si fonda lo Stato quale dovrebbe essere, la posizione di Platone nei confronti della poesia e dell'arte è ben diversa: il problema non è posto nel senso di ciò che è poeticamente e artisticamente valido, ma nell'altro di quale poesia e arte contribuiscono alla fondazione dello Stato giusto e perciò alla buona educazione dei suoi custodi e dei futuri governanti. La poesia e l'arte cadono cosí sotto la censura di un rigido rigorismo morale in vista del fine politico e sociale da raggiungere. In questi libri, si prescinde anche dal problema se poesia e arte siano anamnesi o mimesi; si discute soprattutto dei contenuti che devono avere per essere educative: se ubbidisce a certi modelli imposti, anche la mimesi assolve la sua funzione. Anzi, poesia e arte sono necessarie al nuovo Stato, giacché la prima educazione dei custodi non può essere che poetica e artistica; dunque, non si tratta di esiliare poeti e artisti, ma d'imporre loro di poetare o dipingere secondo i modelli decretati dalle leggi. Di qui la necessità di sottoporre a regole gli autori di favole sugli dèi e gli eroi, che sono « belle » o « brutte » secondo che a quelle si uniformano; perciò non bisogna far apprendere ai ragazzi quel che Omero ed Esiodo raccontano quando « fingono male » (inimicizie e guerre tra gli dèi e gli eroi) « come un pittore che dipinge immagini per niente simili a ciò che vuole dipingere », ma solo quei racconti « informati alla virtú » secondo i « modelli » fissati dai governanti. L'epica, la lirica, la tragedia devono rappresentare il dio « quale è », buono e soltanto buono, non essendo mai egli la causa del male; perciò si dica, in prosa e in poesia, che egli « non è causa di tutto, ma del bene ». Né bisogna

insegnare che gli dèi possono prendere varie forme, in quanto « ciascun dio, bellissimo e ottimo in sommo grado, rimane semplicemente nella sua forma ». Solo se cosí educati, i custodi saranno religiosi e devoti per quanto possibile a uomo ([35]).

Platone, nel momento che si preoccupa dell'educazione culturale dei custodi dello Stato, propone un nuovo concetto della divinità, diverso da quello della mitologia tradizionale, che degli dèi aveva una concezione troppo antropomorfica, influente negativamente sulla formazione dei cittadini. Non si tratta piú dei sarcasmi, che da tempo poeti e filosofi non le risparmiavano, ma di una vera e propria riforma teologica e religiosa, cioè di un modo nuovo di concepire Dio e il suo culto, che il filosofo propone come fonte d'ispirazione poetica ed artistica, fermo restando che è sempre il bello divino a suscitare la divina mania. Per conseguenza, il momento teologico-religioso, nella duplice forma del Dio e del Divino, è posto a fondamento della vita morale sociale giuridica politica; e all'estetica — come valore poetico-artistico e come Bello in sé — è riconosciuto un posto non piccolo in questa formazione, anche se poesia e arte sono coartate, e perciò mortificate, dall'imposizione statale di modelli fissi per fini ad esse estranei.

La censura platonica è precisa: non esilio di poeti e artisti, ma imposizione, se vogliono restare nello Stato, a rappresentare dèi ed eroi come sono o devono essere, e non come non sono realmente, seguendo l'esempio di quei pittori che non dipingono immagini rassomiglianti agli originali. In fondo, sotto altra forma, è la stessa censura del libro decimo: la poesia e l'arte fanno credere all'esistenza di cose che non sono; e infatti, se i poeti dicono che gli dèi sono ingiusti e malvagi, li rappresentano come non sono. Ma c'è una differenza tra le due condanne: la prima è pronunzia-

(35) *Repubblica,* 376 a-383 b.

ta nel caso che l'arte rappresenta le cose in maniera dissimile da quello che sono; la seconda in quanto fa credere alla esistenza di cose che non sono; la prima è riparabile: basta che il discorso su dèi ed eroi sia veritiero e non menzognero, e cessa l'inganno; la seconda è piú complessa.

Del resto, Platone dichiara esplicitamente di non fare la questione dell'arte: «per questi versi e altri simili, pregheremo Omero e gli altri poeti di non sdegnarsi se noi li cancelliamo, non già perché manchino di poesia e non siano gradevoli all'orecchio dei piú (οὐχ ὡς οὐ ποιητικὰ καὶ ἡδέα τοῖς πολλοῖς ἀκούειν), ma perché, piú sono poetici, e meno convengono alle orecchie di fanciulli e di uomini che devono vivere liberi e temere la schiavitú piú della morte» ([36]). La grandezza poetica di Omero è fuori discussione ([37]); anzi, piú è poeta e piú è pericoloso allo Stato come lo concepisce il filosofo: riconoscimento della potenza della vera poesia anche sull'animo del popolo. Platone non vede che, anche quando la poesia sembra non educare al coraggio, alla prudenza e alla temperanza, per il fatto d'esser poesia, opera sempre positivamente, se approfondita nelle sue implicanze, sulla formazione morale e religiosa.

Stabilito il contenuto delle favole, bisogna fissare come devono esser dette: se per semplice esposizione, o imitazione, o in entrambe le forme ([38]); infatti, «parte della poesia e della narrazione è interamente per imitazione, come la tragedia e la commedia, e parte per racconto diretto del poeta stesso, e questo puoi trovarlo soprattutto nei ditirambi, come l'esposizione in entrambe le forme puoi trovarla nella poesia epica e in altri generi, se mi comprendi» ([39]). Evidente la conclusione: i poeti non devono mai ricorrere alla

(36) *Repubblica,* 387 b.

(37) Platone lo loda (*ivi,* 389 e-390 a) quando i suoi versi contribuiscono alla educazione dei custodi e dei reggitori dello Stato.

(38) *Repubblica,* 392 d.

(39) *Repubblica,* 394 b-c.

mimesi; perciò nello Stato non c'è posto per la tragedia, la commedia e forse anche per molti altri generi. Dunque, non tutta la poesia è mimetica: lo è la drammatica, non la lirica ed è mista l'epica. Semplicistico affermare che, per Platone, la poesia e l'arte sono mimesi di seconda mano nel senso che si legge nel libro decimo della *Repubblica*: non lo è la buona musica, non la lirica; e di significati il termine mimesi ne ha almeno una diecina, di cui qualcuno per il Nostro tutt'altro che censurabile. Ma qui non è bandita la poesia solo perché è imitazione; sono esclusi quei generi letterari che si servono di essa in un senso diverso da quello che la mimesi ha nel libro X. Infatti, il motivo per cui sono banditi i poeti che ricorrono all'imitazione per dire le loro favole, è che ciascun uomo può riescire bene in una sola cosa; «dunque, anche per l'imitazione» dobbiamo dire «che uno solo non può imitare bene molte cose, come ne imiterebbe una», cioè non può «attendere a pratiche degne di considerazione e nello stesso tempo procedere a molte imitazioni ed essere imitativo...» ([40]). I custodi devono imitare solo i forti, i saggi e i liberi.

Di qui la «purificazione», contro le innovazioni artistiche, a cui va sottoposto il canto unito alla musica, la quale non dev'essere lamentosa e flebile come la lidia, né molle come la ionica, buona per l'ozio e i banchetti, ma guerresca come la dorica, violenta o non violenta, capace cioè «di imitare le voci di chi ha buona fortuna e di chi l'ha cattiva e di chi è prudente e forte». Platone accetta la mimesi purché la poesia imiti gli stati d'animo, li solleciti e conforti, degni del custode di uno Stato che rifiuta lusso e mollezza. Per conseguenza, anche gli strumenti musicali non devono avere molte corde e complicazione di suoni; bando al flauto, e restino solo la cetra e la lira; in campagna, la zampogna

(40) *Repubblica*, 394 d - 395 a.

per i pastori ([41]). Anche nei ritmi non si deve cercare gaiezza e varietà di tempi, ma vedere quali di essi siano adatti a una vita ordinata e forte, e costringervi la battuta e la melodia e non già la parola al tempo e alla melodia, in modo che «bontà di parola e di armonia» si accompagnino «alla bontà morale» ([42]). La stessa sorveglianza va estesa agli altri artisti, pittori, scultori, architetti.

Platone, pur con certe correzioni tutte contro le innovazioni dei suoi contemporanei, salva la musica e le assegna una funzione altamente educativa; infatti, essa, a differenza delle altre arti, non è imitazione delle cose, ma imita direttamente le Idee e perciò è anamnesi del Bello; dunque, vi è una mimesi ingannatrice e una veritiera, nettamente distinte nel *Timeo* ([43]). Se cosí, il filosofo condanna l'imitazione menzognera, la poesia che inganna, quella che non può dirsi bella perché il bello e il buono s'identificano ([44]). Platone considera negativa e non «curativa» quella poesia che Gorgia, proprio perché inganna e persuade, ritiene positiva e in parte terapeutica per il suo fascino incantatore. Ma anche quando la poesia è anamnesi o mimesi che vi si rapporta, non oltrepassa l'«opinabile» o il «simile»; però, se, attraverso questo grado, l'anima si sa elevare al «conoscibi-

(41) *Repubblica*, 398 c - 399 d.

(42) *Repubblica*, 400 e. È noto che Platone tiene presente il musicista e musicologo pitagorico Damone, autore dell'*Aeropagitico*, di cui fa sua la teoria. Tuttavia l'educazione musicale è ritenuta indispensabile, assieme alla ginnastica, nel primo stadio dell'educazione e ancora nel secondo in connessione con lo studio dell'aritmetica, della geometria, della stereometria e dell'astronomia; nel grado superiore, il custode deve dedicarsi esclusivamente alla dialettica e dai cinquant'anni, preparato e «filosofo», essere al servizio dello Stato. La musica educa all'ordine: l'orecchio musicalmente educato non sopporta le stonature; gli uomini che si sono abituati ad amare l'armonia nella musica, l'ameranno nella vita e ripugneranno alle «stonature» morali, costruiranno una vita, dove la virtú è bellezza e la bellezza virtú; rispetteranno spontaneamente i princìpi e non perché imposti dalle leggi.

(43) «...riesce necessariamente sempre bello ciò di cui l'Artefice esprime la forma e la potenza guardando sempre a quello che è immutabile e giovandosi di questo modello; non bello, invece, se guarda a ciò che è generato, servendosi di un modello generato» (*Timeo*, 28 a-b).

(44) *Convito*, 201 c; *Rep.*, 457 b; *Timeo*, 87 e.

le », anche la poesia assolve la sua funzione ed è un momento dell'ascesa alla dialettica; non cosí, se l'anima si ferma alle cose. « Perciò di quelli che vedono molte cose belle, ma non la Bellezza in sé, e sono incapaci a tener dietro a chi vorrebbe condurveli... diremo che opinano (δοξάζουσιν) tutto ciò, ma non conoscono niente di quanto opinano ». Mimetiche o no, per Platone, l'arte e la poesia sono respinte o accettate a seconda che attaccano l'anima alle cose, o contribuiscono a condurla alla visione del Divino. Ciò fa pensare che la condanna dell'arte, in un'opera politico-sociale quale la *Repubblica,* prende soprattutto di mira l'arte dei contemporanei, denunzia i difetti di una società e la crisi di una cultura ai fini di un rinnovamento. Si tenga presente che Platone vuol costruire un modello di Stato e un tipo di governante abolendo la figura del politico.

b) *Il problema della poesia e dell'arte nel libro X.*

A garanzia di aver fondato uno Stato quanto mai perfetto, Platone si appella al provvedimento concernente la poesia: « di non ammettere in nessun caso quella parte di essa che è imitativa » (τὸ μηδαμῇ παραδέχεσθαι αὐτῆς ὅση μιμητική); e ciò appare tanto piú chiaro ora che si sono distinte le varie facoltà dell'anima ([45]). Nei libri II e III le ragioni del bando erano di ordine morale e pedagogico; nel X, a conferma della condanna della poesia « imitativa », sono anche di ordine psicologico e ontologico-metafisico. Ma: *a*) imitativa di che cosa? *b*) Non vi è una mimesi non condannabile, quella che imita il Modello immutabile? *c*) Vi è una poesia e un'arte che è mimetica in questo senso e, perciò stesso, anamnesi del Bello in sé? Per Platone, tutto — tranne il Demiurgo e la Materia — è imitazione, e perciò in un certo senso immagine, del Modello eterno, il Mondo

(45) *Repubblica,* 595 a.

intelligibile; lo è la stessa opera del Demiurgo, anche quello che egli «fabbrica» direttamente; pure l'Artefice divino è un poeta. Anche la filosofia è mimesi: il sapere umano, si legge nel *Parmenide,* è imitazione della Sapienza divina. Consegue che Platone non condanna l'arte in quanto imitazione, ma una particolare arte imitativa o una certa imitazione. Quale arte mimetica o mimesi condanna?

Da alcuni testi sembra che il decreto di espulsione si estenda alla poesia e alla pittura in quanto tali, meno gli inni «controllati» agli dèi e agli eroi; da altri, che tale condanna vada, da un lato, interpretata come posizione polemica da liberare dagli eccessi e, dall'altro, cosí ridotta, da intendere come indirizzata a un determinato tipo di mimesi, per cui, in questo secondo caso, essa va inquadrata in un'appassionata polemica contro la cultura del tempo, ritenuta deleteria alla buona conservazione dello Stato, o inadeguata a una sua riforma radicale. Quale che sia la interpretazione dei testi, resta sempre il fatto inconfutabile che tale condanna è in rapporto alla fondazione dello Stato ideale o al pensiero politico. Ma molte cose Platone condanna nella *Repubblica:* le passioni e i desideri, il pianto e il riso, tutte le forme di Stato che non sono il suo; condanna i politici al punto da bandirli tutti prima dei poeti, giacché dello Stato ideale i governanti dovranno essere i sapienti, coloro che governano contemplando le Idee a cui si sono elevati e alle quali, governando secondo giustizia e verità, dovrebbero tentare di elevare quanti dei governati ne sian capaci. Se scopo dei governanti è attuare una perfetta giustizia ed educare i sudditi a staccarsi dal sensibile per elevarsi all'intelligibile — ascesi conoscitiva-morale-religiosa — e, d'altra parte, i politici di professione sono attaccati al potere, tanto che per conservarlo non hanno scrupoli a ingannare i governati facendo credere che le leggi fanno il loro bene, consegue che i politici son corruttori al pari dei poeti, non educano secondo virtú e verità e dunque tradiscono il vero fine dello Stato, elevare dal-

la caverna al sole. Ma qui Platone non sta condannando la politica, bensí certe sue forme; infatti, alla politica dei politici, ne contrappone un'altra, quella dei sapienti staccati anche dal potere, governanti solo perché obbligati a farlo e dunque per un motivo che è l'opposto dell'attaccamento al mondo e alle sue cose; condanna la politica dei politici in nome di una politica superiore, i cui fini sono morali e religiosi, escatologici. Non uno Stato amministrativo e legiferante per il benessere materiale e la garanzia dei beni economici e della loro equa distribuzione, ma uno Stato-Chiesa, che, pur non trascurando queste incombenze, si preoccupa, in definitiva, della salvezza dell'anima.

Ritengo che lo stesso discorso possa valere per l'arte: non sua condanna in blocco e in quanto è mimesi, ma condanna di quegli artisti che imitano soltanto le cose e vi restano attaccati; ad esse fanno attaccare gli altri senza che si svegli ricordo delle Idee, cioè senza servirsi delle cose stesse come occasioni per elevarsi al Bello in sé. Se cosí, Platone condanna quel tipo di arte che corrisponde, e le sta asservita, a quel tipo di politica che, invece di aiutare i governati a liberarsi della schiavitú del mondo, ve li impania; ma salva quella poesia, quell'arte che, mimesi del Modello o anche delle cose se prese solo a occasione pretesto stimolo, corrisponde, in quanto anche anamnesi, alla politica dei sapienti e li aiuta ad attuare il fine dello Stato ideale. In tal caso, Platone condanna un modo di fare arte e poesia, e non l'arte e la poesia, come condanna, non la politica vera, ma un modo di farla, quella dei politici, cattivi governanti.

A confermare questa interpretazione valgono proprio le ragioni psicologiche — la distinzione delle singole facoltà dell'anima — addotte per siglare la condanna di una certa poesia, come quella che s'indirizza all'anima irrazionale, ne accende le passioni e la concupiscenza rendendo piú difficile l'opera disciplinare dell'anima intellettiva e, con ciò stesso, sconvolgendo l'ordine nel singolo e nello Stato; ma que-

sto discorso non vale per la poesia che, pur traendo ispirazione anche dal mondo sensibile, dalle passioni e dai desideri, sa trasfigurarli, in modo che non siano piú materia torbida solo abilmente maneggiata, ma mondo poetico decantato e depurato. Cosí è anche per la filosofia: ve n'è una — la sofistica — che muove dal sensibile e vi resta, si aggira tra sensazioni e opinioni, anche inafferrabili come coloro che la professano (*Sofista*), e ve n'è un'altra che, prendendo occasione dal sensibile, si innalza all'Idea; cosí la politica: ve n'è una, rispondente alla sofistica, che accende le passioni della massa per farsene strumento di potere ai fini dell'utile di chi governa, e ve n'è un'altra che non asseconda ciò che piace ai piú e la parte peggiore dell'uomo, ma si sforza di disciplinarla per il bene di tutti e in vista del fine supremo dello Stato e dei singoli. Dunque riforma radicale e totale della società: una nuova filosofia, una nuova politica, una nuova poesia e arte; perciò condanna di una filosofia, di una politica e di una poesia a servizio dei fini terreni dell'uomo e della sua parte piú bassa per altre rispondenti alle finalità di giustizia dello Stato ideale, dove può trovare posto una poesia imitativa — e tutto è imitazione — che non imita il sensibile nella dimenticanza dell'Intelligibile, ma nel suo ricordo e dunque è mimesi coincidente con l'anamnesi o un suo momento; come tale, elemento essenziale dell'educazione e dell'ascesi alla contemplazione delle Idee. In tal modo, l'arte, anche se muove dall'imitazione del sensibile, è, attraverso l'anamnesi, mimesi del Bello in sé e stimolo alla visione del Divino, fine ultimo dell'anima intellettiva.

Che la polemica sia diretta contro la cultura del tempo, è confermato, tra l'altro, dal testo che segue: «Ve lo dirò, giacché voi non mi denunzierete ai poeti tragici e a tutti gli altri poeti imitativi; mi sembra che tutte le opere di questo genere siano la rovina di coloro che le ascoltano, se non vi è l'antidoto, cioè la conoscenza di quello che effettivamente so-

no» ([46]). Qui, attraverso la forma ironica, il giudizio si fa personale e forse è dettato da risentimenti personali: processo e condanna di Socrate, alla quale avevano contribuito i poeti; viaggi di Platone, suggeriti anche dalla prudenza di allontanarsi da Atene dopo la morte del maestro; sue antipatie per una cultura asservita o comunque legata a una situazione politica che egli non accettava e voleva cambiare. Poesia imitativa qui può significare che asseconda i gusti del momento, anche se grossolani e pessimi, e la politica della classe dirigente, anche se avida e corrotta. Ma c'è l'accenno ad Omero; sí, ma in chiave ironica. «Debbo parlare..., sebbene un certo affetto e un certo rispetto, che fin dalla fanciullezza ho sempre avuto per Omero, mi trattenga dal dire; ché sembra che egli sia stato maestro e guida di tutti questi bei poeti tragici; ma non si deve fare piú stima di un uomo che della verità» ([47]). Parlare di poeti e di poesia senza citare Omero, per Platone, è impossibile, e al vecchio rapsodo vuole un gran bene; dunque la citazione è come di prammatica; d'altra parte, lo condanna non tanto per la sua poesia, ma per l'influenza che ha avuto sulla schiera dei «bei» poeti tragici. Inoltre qui si reinserisce nella discussione il giudizio moralistico: non si fa questione della bellezza dell'opera poetica, ma del suo contenuto, e ne nasce una contraddizione, quella che Platone non riesce a risolvere: se l'opera è poeticamente valida, «bella», non è pura imitazione del sensibile — il tipo di arte che si condanna in questo X libro — ma lo è del Bello in sé anche se attraverso le cose belle, e perciò è mimesi che è anamnesi. E vediamo quale tipo di mimesi si definisce e condanna in queste ultime pagine della *Repubblica*.

Molti i letti, una l'idea del letto; il mobilista fa i letti guardando l'idea del letto, giacché nessun artefice potrebbe

---

(46) *Repubblica,* 595 b.

(47) *Repubblica,* 595 b-c. Pure altrove (*Teeteto,* 152 e ecc.) Platone chiama Omero poeta tragico, anche per l'influenza che egli ha avuto sui tragici.

mai fabbricare l'idea stessa (οὐ γάρ που τήν γε ἰδέαν αὐτὴν δημιουργεῖ οὐδεὶς τῶν δημιουργῶν), essendo il modello un oggetto intelligibile e non una rappresentazione dell'artefice; ma vi è un «abile e mirabile demiurgo», non solo capace di fare tutti i mobili, ma anche tutti i prodotti della terra e se stesso e il cielo e gli dèi e gli inferi, un dio onnipotente, «sofista assolutamente mirabile» (πάνυ θαυμαστόν... σοφιστήν), il pittore. Ma poi non è cosí difficile e chiunque può essere creatore di tutto: prendi uno specchio, giralo da ogni parte e «tu farai il sole e i corpi celesti e, alla svelta, la terra e te stesso e gli altri viventi e i mobili e i vegetali e quant'altro testé si diceva». Sí, ma sono apparenze, prive di qualsiasi verità (Ναί... φαινόμενα, οὐ μέντοι ὄντα γέ που τῇ ἀληθείᾳ); e demiurgo di apparenze senza verità è il pittore ([48]).

Qui il termine mimesi è usato nel significato polemicamente piú depotenziato: l'arte come imitazione o copia del puro sensibile, apparenza senza verità, che non fa trasparire l'intelligibile, né vi si richiama; è l'arte non-arte, l'opposto dell'arte, ciarlataneria priva di ispirazione ed estro; infatti, un simile artista dipinge con la stessa esteriore meccanicità di chi, girando uno specchio, riproduce le immagini delle cose. Dunque, Platone condanna la pittura che non è pittura, la miriade dei mediocrissimi pittori che copiano le cose — e solo su comando — senza amore per il Bello e spacciano i loro prodotti per opere d'arte, «sofisti» dell'arte, non dissimili dai sofisti della filosofia e della politica che, saputi di tutto e di tutto ignoranti, vendono parole vuote di verità per facili guadagni e sete di potere, solo preoccupati delle cose di questo mondo senza che nelle loro menti si desti neanche l'«ombra» della luce intelligibile e perciò tutti corrotti e corruttori della società, nemici della elevazione morale di ogni suo membro, della instaurazione dello Stato giusto, guida al fine ultraterreno dell'uomo. Solo cosí si può spie-

(48) *Repubblica*, 596 b-e.

gare e accettare, senza far torto a Platone che di arte s'intendeva, la identificazione della pittura con un meccanico giuoco d'immagini e la collocazione del pittore al di sotto del piú abborracciante falegname; in caso diverso, inspiegabile quanto dell'arte egli dice nel *Convito,* nel *Fedro* e in altri dialoghi. Sí, invece, se si bolla un'arte non-arte: almeno il letto del mobilista, per brutto che sia, è utile al sonno e al riposo, mentre una pittura fasulla è solo brutta e non serve a niente; dunque, Platone condanna il letto del pittore, non perché dipinto e perciò come tale privo di verità, ma perché mal dipinto, carente di valore artistico, cioè della sua verità, quella di imitare il Bello facendo una cosa bella, sveglia mentale dell'Idea, di quel Divino a cui l'anima aspira. E allora: posto che nello Stato modello deve aver luogo solo quanto favorisce il distacco dal sensibile e l'ascesa all'Intelligibile, consegue che, non gli imitatori, in quanto tali, debbano essere cacciati — altrimenti non resterebbe niente e nessuno, neanche lo Stato modello, dato che esso stesso è una specie di imitazione del mondo delle Idee o del Divino visto sotto la prospettiva dell'Idea del Bene; neppur l'«ottimo» nostro mondo, a rigore, anch'esso fabbricato a imitazione del Soprasensibile dal Demiurgo, e da notare l'ironia di chiamare δημιουργός l'inetto artista — ma quelli di loro che son soltanto mediocri imitatori, e accettati gli altri le cui imitazioni, pur non prescindendo dal sensibile, sono anamnesi delle Idee, anticipazione del futuro dell'anima, nella quale accendono l'Eros. Gli artisti che sanno essere imitatori a questo modo non fabbricano piú apparenze senza verità, ma «apparenze» che la fanno trasparire; come tali, rivelatrici, sia pure per immagini, dell'Intelligibile. Infatti, la musica, nel senso che ha nella *Repubblica,* è posta a fondamento dell'educazione dei guerrieri e dei futuri governanti e perciò a base della dialettica; dunque la filosofia non esclude ed esige l'arte che, a sua volta, ne è il precedente necessario e con quella converge verso gli stessi fini.

Il resto della polemica è un chiarimento e una conferma di quanto detto sopra: Dio fa (49) l'idea di letto «o il letto che è» ed è uno solo; il mobilista fabbrica i molti letti o qualcosa di «simile» a ciò che è, ma non è, «debole riproduzione della verità»; l'ultimo, «il terzo prodotto», lo fa il pittore, che non è né il «naturale autore», né un operaio, ma un imitatore di ciò che fanno gli operai. Autore di «terzi prodotti» è il poeta tragico e ogni altro imitatore che, nel caso del pittore, imita i lavori degli operai non come sono, ma come appaiono secondo che li guarda di fianco o di fronte; dunque imitazione di imitazione, di parvenza e non di verità; e dipinge tutto e tutti, un calzolaio e un falegname, senza intendersi dell'arte loro e facendo credere ai ragazzi e agli sciocchi che quello è un vero falegname, comportandosi come persona che sa tutti i mestieri e tutte le abilità, incantatore e imitatore che smercia le sue imitazioni per scienza (50). Ancora una volta sono bollati gli imitatori d'imitazioni (le cose), gli artisti al livello di esse e non a quello della bellezza; ma Platone si lascia quasi sfuggire un inciso, che smonta la sua polemica: il buon pittore sa fare apparire le sue imitazioni come cose vere; e lo sarebbero anche per Platone, se fossero vere opere d'arte, dato che, come tali, non piú imitazione o copia delle cose, ma rivelazione della loro verità e simili non alle cose stesse, bensí all'Idea del Bello. Ancora una volta il richiamo al sofista è illuminante: sofista è colui che si ferma all'apparenza sensibile e non ascende all'Idea, imitatore di ciò che è imitazione, fabbricante di «terzi prodotti», insciente; similmente i sofisti dell'arte si arrestano alla immagine sensibile prodotta dalle cose, le copiano e credono di fare opere belle. È l'arte imitazione di seconda mano, se si parte dal letto fatto

(49) Il testo non induca in un fraintendimento: le Idee per Platone sono eterne e non create da Dio; qui si tratta del letto esistente in natura.

(50) *Repubblica*, 597 a-598 d.

dal Demiurgo — di terza mano, se questo si considera un'imitazione dell'Idea del letto —; ma vi è l'altra di prima mano, quella che prende occasione dalle cose, ma imita l'Idea, il Divino, se eros infiamma.

La polemica contro la tragedia « e il suo dolce Omero » è soltanto una tirata polemica e riprende motivi dell'*Ione* ([51]): il poeta non ha scienza delle cose di cui parla e le sue opere « occupano il terzo posto a cominciare dall'essere, ed è facile anche non sapendo la verità » ([52]); se egli riescisse a fare quel che imita, si dedicherebbe a farlo piuttosto che a fabbricare immagini o parvenze; non è capace di far buone leggi, né di educare gli uomini e renderli migliori, essendo soltanto imitatore d'immagini di virtú; in breve l'imitatore delle cose che imita, non ha la scienza (ἐπιστήμη) di chi le adopera, né la retta opinione (δόξα ὀρθή) di chi le fabbrica, ma la pura *eikasía* o conoscenza per immagini: egli imita « quel che sembra bello alla massa ignorante » (οἷον φαίνεται καλὸν εἶναι τοῖς πολλοῖς τε καὶ μηδὲν εἰδόσιν); pertanto la imitazione si riduce a un giuoco (παιδιάν) non serio ([53]).

Quest'ultimo motivo spiega lo sfogo polemico che non risparmia Omero e gli altri poeti; la condanna è dettata, come già detto, da moventi politici e da risentimenti personali, che suggeriscono a Platone critiche, non solo estrinseche al valore dell'opera d'arte, ma per niente pertinenti alla sua essenza, come questa: il poeta che parla di scarpe o di strategia dovrebbe essere un buon calzolaio o un geniale stratega. In definitiva, Platone se la prende, e a ragione, con i poeti e gli artisti che, demagogicamente e da demagoghi dell'arte, schiavi dei politicanti al potere e del successo, assecondano il cattivo gusto della massa ignorante, invece di seguire la loro ispirazione, o per mancanza di ispirazione. Chia-

(51) Se il dialogo è di Platone; se apocrifo, è l'autore che si appropria e svolge motivi della *Repubblica.*

(52) *Repubblica,* 599 a.

(53) *Repubblica,* 601 e - 602 a-b.

ro: in questo caso, l'artista non solo non educa, ma contribuisce alla diseducazione della società, non è a servizio del Bello, ma delle mode grossolane, degli istinti ineducati della massa; l'arte è solo *eikasía*. La polemica ancora una volta è contro certi artisti del tempo e va vista nel quadro della riforma radicale della società e dello Stato, contro gli artisti che subordinano l'arte, non piú rivelazione del Bello, alla popolarità e al guadagno, al successo, facile a conseguire quando ci si mette a servizio della demagogia dei governanti e si assecondano le debolezze degli uomini e i vizi di una società; quando, per piacere alla massa, si dà ai contemporanei, come dice Schiller, « quello che essi sono disposti a lodare », invece di dare « quel che è loro necessario », anche se non vogliono ascoltarlo. È appunto l'arte della pura parvenza, diseducativa e seduttrice.

Infatti, tale arte, proprio perché asseconda i gusti della massa e le mire dei cattivi governanti, esercita la forza che possiede su la parte irrazionale dell'anima, ne fomenta le passioni e rende piú difficile il compito della parte intellettiva e il contegno modesto prudente assennato del saggio. Il poeta, in quanto imitatore, non è fatto per questo tipo di uomo e per la facoltà razionale; « la sua abilità non consiste nel piacerle, se vuole ottenere fama presso la folla; è fatto per imitare un carattere passionale e volubile ». Perciò, a buon diritto, « non lo ammetteremo nello Stato, che dovrà essere governato da buone leggi perché egli eccita la parte cattiva dell'anima, la nutre e fortifica, rovina la parte razionale (λογιστικόν) » ([54]).

Il movente politico — lo Stato educatore e salvifico — si fa sempre piú forte, decisivo ed esclusivo, ma contro quell'arte che fomenta le passioni cieche e le azioni da esse ispirate, anziché quelle controllate o comandate dalla ragione. Ma non è lo stesso Platone, come già visto, che bolla i poe-

---

(54) *Repubblica*, 605 a.

ti che non sono scossi dalla divina mania? Certo, la preoccupazione politica e moralistica deforma il suo giudizio sull'arte — egli è sempre un teorico dell'arte di Stato e didascalica —, ma forse opera implicitamente il pessimismo nei confronti della massa e degli uomini in generale, la gran maggioranza dei quali di un'opera non coglie la bellezza della forma e accoglie solo il contenuto discutibile, come colui che di un «nudo» artistico di donna vede il nudo e si eccita, e non vede l'arte che lo trasfigura e rende puro, anche se di una impura; fermo restando che la polemica, anche se coinvolge tutti i poeti e gli artisti — ma è significativo che Platone qui non parli della musica ([55]) tanto legata alla poesia —, è diretta contro quella parte di loro che, consapevole della incapacità della massa d'intendere il bello, e sorda al problema di educarla, non si preoccupa di fare opera bella, ma «pezzo» che piace alla folla perché ne asseconda debolezze passioni istinti. Il pessimismo è duplice: verso la gran maggioranza che non intende le cose sublimi e verso politicanti e poeti demagoghi che, per interesse personale e sete di successo, si piegano al gusto comune e contribuiscono a lasciare la massa nell' ignoranza e in balìa delle passioni smodate.

Torna nella *Repubblica* il concetto pitagorico, gorgiano e platonico dell'arte come «magia» e «incantesimo». Infatti, secondo la testimonianza di Giamblico ([56]), i pitagorici «purificavano l'anima con la musica», della quale si servivano «come di incantesimi» per curare alcune malattie, e rieducavano l'anima «con discorsi scelti di Omero e di Esiodo» ([57]). Anche per Gorgia, come sappiamo, il discorso poetico è magia, incantesimo e inganno, «dolce malattia» dell'anima che va assecondata; pure per Platone l'arte è «magia» ([58]), incantatore è il pittore e «magico incanto» la

(55) Per la musica, cfr. *Leggi*, 653 e sgg.
(56) *Vit. Pyth.*, 111.
(57) *Ivi*, 164.
(58) *Repubblica*, 602 d.

poesia, ma proprio per questo pericolosissima anche per « le persone per bene »: pochissimi si salvano dall'abbandonarsi al pianto o al riso, all'ira e alle altre passioni ([59]), sfogo che per Platone non è catarsi, come per Aristotele. Se cosí, il filosofo demolisce le fondamenta del suo Stato ideale e anche del sistema: dall'incantesimo di un grande poeta non si salvano neanche i sapienti, a meno che non fuggano o non lo mettano in fuga! E poi, incantesimo è anche la musica, di cui Platone esalta la potenza educativa; dunque vi è un incantesimo positivo e uno negativo; ma forse il musicista conosce le cose (poniamo, una battaglia) che mette in musica? Alle strette, Platone non può non ammettere che vi è anche una poesia educativa, anch'essa incantesimo positivo, purché vera poesia, che non è mai il risultato di una prescrizione o censura; il resto è eccesso polemico e malumore di moralista. Infatti, pronunziata la condanna, il filosofo sente quasi il bisogno di scusarsi con il motivo della necessità: « quando tu, Glaucone, t'imbatta negli ammiratori di Omero, i quali dicono essere questo poeta l'educatore della Grecia e per il governo e l'educazione degli uomini meritare che lo si prenda in mano e lo si studi, e che si deve regolare la propria condotta secondo i suoi precetti, è il caso di salutarli e baciarli come gente buona quanto piú è possibile, ammettendo che Omero è il grandissimo tra i poeti e il primo dei tragici; ma è d'uopo ricordarsi che della poesia si devono accogliere nello Stato solo gli inni agli dèi e gli elogi dei buoni: se accoglierai la sdolcinata Musa della lirica e dell'epica, piacere e dolore vi regneranno, invece della legge e del ragionamento che la comunità riconosce come il migliore » ([60]). Ma se Omero è grandissimo poeta, come tale e secondo lo stesso Platone, la sua mimesi è quella buona, quella che è anamnesi del Bello e dunque educativa; altrimenti, se dallo Stato vanno banditi poeti e artisti meno quelli che

(59) *Repubblica,* 605 c - 606 d.
(60) *Repubblica,* 606 a-607 a

cantano gli dèi e i buoni, è esiliata la bellezza in quanto tale, chiusa una delle vie maestre che, secondo lo stesso filosofo, al pari di quella morale e filosofica conducenti al Bene e all'Essere, guida e spinge al Divino, ché tale è l'Idea del Bello. In questo caso, non solo i valori artistici sono considerati come il negativo di quelli morali e filosofici, ma la stessa Idea del Bello è il negativo di quelle del Bene e dell'Essere. Tutto lascia supporre che anche per l'arte valga la distinzione dei due modelli e dei due tipi di mimesi corrispondenti secondo il passo già citato del *Timeo* ([61]): l'Artefice divino produce opere belle se tiene a modello l'Immutabile, non belle se i suoi occhi si fissano su ciò che è generato. Similmente quel demiurgo che è il poeta: se tiene presente il riflesso dell'Idea del Bello, il modello immutabile, svegliato dalle cose belle, acceso dall'eros, produce opere belle; se tiene presenti solo queste nella dimenticanza del Bello perché ad esse si attacca e le copia, produce opere brutte. C'è la mimesi buona e la cattiva; la prima è tale se è anamnesi ([62]).

Accorate e solenni le battute conclusive: buona disposizione ad ascoltare la difesa dei poeti, « giacché siamo consapevoli d'esserne ammaliati » — e chi non è « incantato » da Omero? —; ma, come gli innamorati da un amore che non ritengono utile, cosí noi, a forza sí, dobbiamo staccarci dalla poesia. Platone, per la fondazione dello Stato ideale, domanda a se stesso e agli uomini il piú grande dei sacrifici; infatti, non è in giuoco solo un buon governo, ma la salvezza degli uomini: si tratta di essere buoni o cattivi, di salvarsi o di perdersi, questione di fronte alla quale « si sospende » ogni interesse mondano, onori ricchezze potenza poesia ([63]). Il discorso non è piú su questo o quello, neanche

(61) *Timeo,* 28 a-b.

(62) Ha scarso interesse ai fini del nostro problema la distinzione tra la mimetica come « arte di far le copie » e la mimetica come « arte delle parvenze » (*Sofista,* 236 b-e).

(63) *Repubblica,* 607 c - 608 b.

sullo Stato o sulla filosofia, è sull'eternità. Il motivo mistico-religioso della salvezza illumina tutta la polemica: si sacrifichino le cose belle se comunque portano al male, per meglio elevarci a quel Divino, che, del resto, include anche il Bello, il solo vero eterno valore estetico.

CAPITOLO III

LA GIUSTIZIA E L'IDEA DEL BENE

A) GORGIA E PLATONE

(1934)

1. *La validità etico-pedagogica della dottrina di Gorgia.*

Giuseppe Rensi, in un suo saggio [1], traendo spunto da alcune pubblicazioni del Nestle, ha messo in evidenza che Gorgia è lo scopritore della « suggestione » (ψυχαγωγία), mezzo straordinario per dominare gli animi e legarli alla volontà di chi sa con il fascino della parola, generatrice della persuasione (πειθώ) e della suggestione stessa, dell'inganno (ἀπάτη) che chi parla sa creare in chi ascolta. Questa la scoperta che, secondo il Rensi, è merito del Nestle e che val la pena approfondire « per la ricostruzione del pensiero etico-pedagogico di Gorgia ». Alla scoperta di Nestle, il Rensi ne aggiunge una propria: Gorgia è uno scettico. Inoltre, secondo il nostro interprete, il fascino di Gorgia è riescito a persuadere e ad ammaliare non solo gli ignoranti, come dice Socrate, ma lo stesso Platone, che solo apparentemente gli si oppone; in fondo, è gorgiano anche lui. E, allargando la rete, tra i sofismi di Gorgia, ci cascano pure gli stoici che, senza saperlo loro stessi, son scettici! Con questi metodi, tutta la filosofia da Talete al Rensi, una continua orchestrazione di scetticismo. Sí, lo scetticismo per la sua elasticità e su-

(1) *La « suggestione » di Gorgia e Platone*, « Archivio di storia della filosofia », fasc. 4, 1933.

perficialità ha grandi braccia, ma, per le sue infinite aporie, abbraccia tutto e niente stringe.

Non mi pare che la dottrina sofistico-gorgiana abbia il valore etico-pedagogico positivo che le attribuisce il Rensi (2) e nego che Platone applichi lo stesso metodo del filosofo di Leontini con il medesimo scopo; mi propongo discutere l'assunto confutando le affermazioni rensiane e indirettamente quelle del Nestle, convinto che altro è rivalutare la sofistica, altro sopravvalutarla.

Alle fonti citate dal Rensi in favore di Gorgia e della sua arte oratoria — riconosciuta del resto dai contemporanei e dai migliori interpreti del pensiero greco — non mi è difficile contrapporre fonti contrarie. Gorgia, infatti, «mise in uso pel primo figure retoriche ridondanti e artificiose, quali l'antitesi, l'isocolia, la parisosi, la rima, e altre del genere; che allora, per la novità della trovata, potevano meritare consenso, ma ora appaiono preziosità inutili, e il piú delle volte ridicole e stucchevoli» (3). «Quanto a Gorgia, lo vedevo deviare dalla tradizione e molto spesso cader nel puerile» (4). E Aristotele, parlando dello stile poetico gorgiano, si meraviglia come «ancor oggi la maggior parte dei profani ritiene che quella sia la prosa perfetta»; tra le quattro cause della «freddezza» dello stile assegna a Gorgia la prima e la quarta (5). Anche Cicerone, che pur lo loda, lo biasima di abusare «con intemperanza di quelle piacevolezze (come le chiama lui)» (6); né il sofista poté sfuggire al morso dell'implacabile Aristofane che l'addita tra la

(2) Non intendo misconoscere l'importanza del pensiero e dell'insegnamento sofistico e di Gorgia in particolare. Cfr. sulla παιδεία sofistica la seconda parte dell'importantissima opera dello Jaeger: *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, vol. I, Berlin-Leipzig, 1934.

(3) Diod., XII, 53, 1, sgg. [arconte Euclide, 427].

(4) Dionys., *Isae.*, 19, *op. cit.*, p. 46.

(5) Arist., *Rhet.* Γ 1. 1404 a 24; Γ 3. 1405 b 34; 1406 b 5.

(6) Cicer., *Orat.*, 52, 176.

«perfida genia dei *linguatici*» (ἐγγλωττογαστόρων) (7). Non continuo perché convinto che Gorgia è stato un grande oratore e che a lui il progresso artistico della prosa greca, come ad altri sofisti, deve non poco; ma affinché la sua rivalutazione non sia acritica apologetica, è necessario tener conto anche delle testimonianze contrarie. E veniamo all'importanza etico-pedagogica del metodo gorgiano.

2. «*Suggestione*» *e* «*magia*», «*inganno*» *e* «*verità*». *Gorgia e Platone.*

Il Rensi dopo un'esposizione particolareggiata di quella parte dell'*Elogio di Elena* dove (fr. 12) il sofista esalta mirabilmente la potenza fascinatrice della parola con i suoi inganni (ἀπατήματα) ed errori (ἁμαρτήματα), conclude che il concetto profondo che racchiude la tesi è «che per operare la convinzione non giova la fredda dimostrazione razionale, concettuale, logica, ma occorre far leva sul sentimento, sugli elementi emotivi dello spirito, sulle sue profonde forze cieche, modificando, se si può, con la suggestione delle parole l'attitudine fondamentale, l'istinto. Si tratta di riuscire a far *vedere,* mediante la suggestione delle parole, le cose in un certo modo, nel modo piú vantaggioso ai fini piú nobili della vita, concetto fondato sul fatto che le cose si *vedono* secondo la nostra volontà piú profonda, o sentimento o istinto, e che non v'è una verità razionalmente e teoricamente obiettiva uguale per tutti. È (come vedremo) lo stesso pensiero che sta alla base della dottrina di Platone, ed è altresí quello addirittura centrale dello stoicismo...». In breve: non c'è una verità oggettiva; nessuna argomentazione razionale può operare in noi la «persuasione», possibile solo con la suggestione e gli inganni della parola; abilità (non virtú) di far vedere le cose in un modo diverso

(7) ARISTOFANE, *Uccelli,* 1694, *op. cit.,* p. 37.

da come si vedevano prima o si vedono di consueto sicché mutiamo la nostra opinione su di esse: questa, secondo il Rensi, se non erro, l'importanza etico-pedagogica della dottrina di Gorgia.

Domando: alle illusioni e agli inganni si crede in quanto tali, o in quanto si considerano, nell'atto di creder loro, realtà e verità? Il sogno, per chi sogna e nel momento che sogna, non è sogno; solo quando è svanito, non è piú sogno, diciamo di aver sognato. Cosí l'illusione e l'inganno non ci affascinano come tali, ma perché credute realtà e verità; dunque la forza della «suggestione» e della «persuasione» è di quelle, dell'«essere» e del «vero», come aveva insegnato Parmenide anche a Gorgia. Infatti, parlato che ha un oratore, suggestione e illusione se ne vanno, se il discorso mancava di un contenuto di verità; ci scuotiamo da dosso le parole come la cipria. Togliete, direbbe Platone, frange e veli, sotto troverete il vuoto: quei bei discorsi son come gli uomini brutti che, giovani, mascherano la loro bruttezza con la giovinezza, vecchi appaiono quello che sono ([8]); come Alcina che, denudata dagli artifici della *magia,* apparve a Ruggero la donna piú brutta e vecchia della terra. Una veste bella soltanto gonfia, si affloscia al primo soffio. E sotto i paludati discorsi di Gorgia non «si nasconde» l'ἀλήθεια, ma solo l'ἀπάτη contrapposta alla δόξα. Pertanto è del tutto errata la affermazione del Rensi: Gorgia nel *Menone* (95 c) ha voluto dire che «non credeva affatto possibile un insegnamento dottrinario della virtú, vale a dire non credeva possibile che un mero ragionamento astratto sia capace di determinare taluno ad una condotta retta, che insomma una dimostrazione concettuale possa operare sulla volontà; ma riteneva invece che a ciò occorra il sollevamento degli affetti, la parola che desta un impeto di sentimenti».

Gorgia non credeva che qualcosa si potesse insegnare —

---

(8) Platone, *Rep.*, 601 b.

tranne a diventare abili parlatori ai fini della carriera politica perché il popolo si conquista illudendolo —; l'ha dimostrato nel terzo caposaldo del suo libro del *Non essere o della natura* ([9]). Niente di oggettivo o razionale pretendeva insegnare, giacché tutto è opinabile; nessuna verità, ma solo inganni; e in ciò è sincero fino alla spregiudicatezza. Come? Persuadendo e generando negli altri l'illusione del vero. Dunque, Gorgia non combatte l'insegnamento dottrinario della virtú, ma rigetta con tale insegnamento la virtú stessa, cioè non solo il *modo* d' insegnare, ma anche *ciò* che si deve insegnare. Non è questione di metodo, dottrinario o che so io, di parlare alla ragione o al sentimento, bensí questione intorno a quello che s'insegna; ma una virtú oggettiva non esiste; dunque non possiamo insegnarla, né per convincimento razionale, né per certezza sentimentale. Non c'è, come dice il Tasso, una verità amara da condire in molli versi, in modo che dall'*inganno* si riceva la vita; non c'è una verità, per dirla col Gracian, che tutti fuggono e nessuno accosta; c'è la morte della verità politico-morale, religiosa ecc. da adornare con abiti da festa, un inganno da far ingoiare a tutti illudendoli che tracannano il vero. Ma la magia dei «discorsi ispirati» finisce e allora, per dirla ancora con il Gracian, si grida: «Torni, torni la verità!». È il grido raccolto da Socrate e soffocato dalla cicuta propinatagli da giudici educati dai sofisti, e ripreso da Platone.

Una rivoluzione certamente quella sofistica: svegliò la Grecia tradizionalista; impostò problemi nuovi rispetto al pensiero presocratico; ripropose in termini problematici il problema metafisico, morale, gnoseologico; dunque la sua portata è quasi esclusivamente critica. Ma tutte le epoche solo critiche sanno demolire e non costruire; la loro importanza è negativa: insegnano perché *non* bisogna credere in

---

(9) Sext., *Adv. math.*, VII, 65 sgg.

certe cose, ma non in *che cosa* bisogna credere. Però questo non basta: è molla del progresso, ma non il progresso, che necessita di elementi positivi. I Sofisti, invece, scontenti della tradizione, liquidano con critica implacabile l'antico, senza instaurare il nuovo: con lo stesso occhio scettico con cui esaminano il passato, vedono il presente e l'avvenire; mancano di pensiero costruttivo, che è tale se ha una fede che non è illusione, una verità che non è errore, una realtà che non è inganno. I movimenti critici o di crisi spianano il terreno, ma son movimenti diversi, e pur figli dei primi, che utilizzano i « larghi » per nuove costruzioni. Ciò detto, non ci sembra che alla persuasione, all'inganno e alla suggestione di Gorgia si possa attribuire valore etico e pedagogico. Non il primo, perché l'etica comporta una legge e per Gorgia tutte le leggi quali che siano sono opinioni; non pedagogico in quanto, prescindendo dal contenuto, Gorgia insegnava solo *come* dire le cose, cioè a ben parlare, tanto che egli stesso si è sempre rifiutato di chiamarsi maestro di virtú: manca in Gorgia *ciò* che si deve insegnare, perché niente per lui si può insegnare, né vale la pena che lo sia; « suggestionare », questo il segreto del successo. Quando Platone osserva che, se i sofisti riescivano piú persuasivi di un medico e di un architetto pur non sapendo di medicina e architettura, ciò avveniva solo davanti alla folla ignorante, colpisce nel segno — e non, come dice il Rensi: « Platone è ben lungi dal ferire il punto vitale della tesi di Gorgia » — ed evidenzia i pericoli di questa pseudo-pedagogia. Il Rensi, con il Nestle, accosta la dottrina di Gorgia alla *catarsi* aristotelica; ma proprio da qui viene la maggior condanna delle tesi gorgiane e la giustificazione della seconda parte della critica platonica.

La tragedia per un fatto fittizio genera un dolore fittizio nell'ascoltatore, gli fa « scaricare » una dose di passionalità; calato il sipario, però, lo spettatore applaude e, uscito dal teatro, magari ragiona con l'amico di affari: la forza della per-

suasione è finita. La suggestione scenica ha purificato il suo animo dalla passione, e basta; la sua funzione è solo negativa. Cosí la parola nel momento che è udita ***persuade*** e ***suggestiona,*** ma, applaudito l'oratore, se sono solo parole, tutto vanisce.

Ma, a proposito dei bei discorsi e della tragedia, è da fare un'altra osservazione. La tragedia adempie alla sua funzione catartica in chi sa di essere ingannato: lo spettatore sa che quanto si svolge sulla scena è una mera finzione. Ma se lo spettatore, per esempio, è un tale che entra in un teatro per la prima volta e ignora cosa sia il teatro, per costui la rappresentazione non è piú catartica. Egli crede davvero che Agave sbrana il figlio Penteo e ne porta la testa sulla scena, o che Medea uccide i suoi figli, o Saul si trafigge, ecc.; partecipa all'azione e si commuove come davanti a un fatto reale. Finita la rappresentazione, se vede comparire alla ribalta il personaggio morto, resta sbalordito e confuso; se non lo vede, torna a casa con l'animo amareggiato di chi ha pagato per assistere a un delitto tra una folla di malvagi plaudenti. Qui la tragedia non è piú catarsi: non si è scaricata una passione fittizia per un fatto fittizio; è l'opposto della catarsi in quanto ha «caricato» l'animo di uno spettatore. Cosí, se il discorso, inganni ed errori, è ascoltato da persone consapevoli di ciò, farà piacere lo stesso e, sia pure, suggestionerà; ma se ascoltato da ignoranti, come dice Platone, costoro credono davvero a quello che l'oratore dice: non agli inganni come inganni, ma come verità. Qui il pericolo di questa pseudo-pedagogia: fare apparire vero ciò che è falso e approfittare dell'ingenuità di chi si fa convincere per farsene strumento; del popolo, massa di manovra di affaristi e parolai per fare «carriera politica», magari aizzandolo alle sedizioni e alla guerra civile. E i sofisti educavano i giovani alla carriera politica. Che contava parlare di virtú? Parola vuota, baccante da adornare con gli splendidi abiti dell'isocolia, della parisosi, del-

l'antitesi per essere presentata in adorazione al popolo come una Vestale. Queste, anche se contro le intenzioni dei migliori sofisti, le conseguenze di una pedagogia e di un'etica del puro successo, di una spregiudicata dottrina che tutto riduce ad opinione e alla quale contrappone l'inganno, giacché manca verità. Socrate, invece, insegna come si deve vivere e morire: non per gl'inganni delle parole fascinose, ma per la verità, per il bene vero che esige anche il sacrificio di se stessi.

Ma esaminiamo piú da vicino quella parte dell'*Elogio di Elena* su cui il Rensi fonda la sua tesi del valore etico-pedagogico del pensiero di Gorgia. Anzitutto il filosofo, come si sa, vanta la forza persuasiva ed irresistibile del λόγος per giustificare l'adulterio di Elena e le sue conseguenze con il motivo che la bella greca non poteva fare diversamente, « necessitata » dalla malìa della parola. Ora, una delle due: o le cose stanno cosí, e non mi sembra questo un discorso molto etico e pedagogico; o, nelle intenzioni di Gorgia, il fascino della parola è vantato per dimostrare quanto male un discorso fallace ben detto o ben scritto è capace di fare. Gorgia dunque nel momento che vanta la potenza suggestiva della parola, ne denuncia le conseguenze disastrose di cui può essere causa. Il Rensi viene cosí a trovarsi nella posizione curiosa di difendere chi rifiuta qualsiasi difesa. E questo Gorgia lo palesa a chiare note: « E quanti, a quanti, quante cose fanno credere, foggiando un finto discorso? ». « Qual motivo impedisce di credere che Elena sia stata trascinata da lusinghe di parole, e cosí poco di sua volontà, come se fosse stata rapita con violenza? ». « Onde chi ha persuaso, in quanto ha esercitato una costrizione, è colpevole; mentre chi fu persuasa, in quanto costretta dalla forza della parola, a torto vien diffamata » ([10]). La condanna è piú esplicita in seguito: « Che la persuasione, unita con la

(10) Questi passi il Rensi non li cita.

parola, riesca a dare all'anima l'impronta che vuole, ce lo insegnano tutti i discorsi degli astronomi, che sostituendo ipotesi a ipotesi, distruggendone una e costruendone un'altra, fanno apparire agli occhi della fantasia l'incredibile e l'incomprensibile; in secondo luogo, le inevitabili gare oratorie, nelle quali un solo discorso, scritto con arte, ma non inspirato a verità, suol dilettare e persuadere la folla; in terzo luogo, le schermaglie filosofiche, nelle quali si rivela anche con che rapidità l'intelligenza facilita il mutar di convinzioni della fantasia ». Dunque la persuasione, la grande tiranna degli uomini, come dice Euripide, riesce a dare all'anima l'impronta che vuole, falsa ([11]).

Ma esaminiamo il resto dell'*Elogio* che il Rensi trascura con il pretesto che, per il suo assunto, non è importante. Si tratta del quarto ragionamento che spiega la quarta causa — se sia stato l'amore a spingere la donna all'adulterio — del fallo di Elena. S'impernia sulla seguente argomentazione: « la natura delle cose che vediamo non è quale la vogliamo, ma quale è essenziale a ciascuna; e per mezzo della vista, l'anima nostra in vario modo vi si modella ».

Questo motivo di difesa si basa su un argomento opposto al precedente, il quale si fonda sulla forza persuasiva del discorso che ci fa vedere le cose non come sono; l'altro invece sulla forza ineluttabile delle cose che s'impongono necessariamente alla nostra volontà: qui è l'essere che modella l'opinione, nel primo caso è l'opinione che modellava l'essere. Ma, per Gorgia solo ***il Niente è***; nei due casi resta sol-

(11) Là dove il sofista dice che « un solo discorso scritto con arte, ma non ispirato a verità, suol dilettare e persuadere la folla » (Fr. 11 Diels), il Rensi così interpreta: « i discorsi degli oratori pubblici, con cui si trascina la folla, non con lo stretto rigore della logica (οὐκ ἀληθείᾳ), ma con l'arte di commuovere (τέχνῃ); e infine le dispute filosofiche ove si palesa la felicità con cui la mente può volteggiare dall'una all'altra opinione ». Qui « lo stretto rigore della logica » non c'entra affatto. Οὐκ ἀληθείᾳ vuol dire « privo di verità » e corrisponde a quello che Gorgia vuol provare: il fascino della parola, accompagnato all'intenzione di sedurre e trascinare al male, è uno strumento pericoloso. Infatti, prima ha detto che la colpa è di chi persuade e non di chi è persuaso.

tanto l'opinione, o l'inganno. Non per niente conclude che ha scritto il suo discorso « per passatempo ».

Ciò è una riprova del nostro assunto: una filosofia agnostica non può avere validità etica e pedagogica, almeno positivamente. L'agnosticismo, senza fede e ideali, non può dare una pedagogia, che esige fede ed entusiasmo; « non ci credo », è un comodo pretesto per rifiutarsi di fare ciò che il dovere impone.

3. *La portata gnoseologica dell'« Elogio » gorgiano.*

Esaminiamo per ultimo l'importanza gnoseologica del testo di Gorgia che il Rensi sottoscrive e considera in stretto legame con la sopraddetta teoria della « suggestione ». Prende in esame un noto passo del *Menone* nel quale il Tessalo, interrogato da Socrate cosa sia virtú, risponde: « Non è difficile, o Socrate. Anzitutto se vuoi la virtú dell'uomo, è facile dire che consiste nella capacità di far vita politica e con ciò beneficare gli amici e danneggiare i nemici, ben accorto a evitare il pericolo di ricevere danno egli stesso. Se domandi la virtú della donna, non è difficile spiegare che essa deve tener bene la casa, conservare le suppellettili e obbedire al marito. Altra la virtú del fanciullo, e diversa secondo che è maschio o femmina, altra quella dell'anziano, libero o servo. Vi sono moltissime altre virtú, di modo che non c'è difficoltà a dire cosa essa è: c'è per ciascuno una particolare virtú, in ogni genere di azione e in ogni età. Cosí è pure del vizio, o Socrate » ([12]). Il Rensi commenta: « ...per stabilire che cosa sia la virtú bisogna addurre i vari casi di essa (la virtú dell'uomo, della donna ecc. ...) anziché pretendere di dare una definizione *generale* di virtú, di definirla cioè indicando l'*universale* della virtú. Questo pensiero di Gorgia è, abbiamo detto, in piena conformità con la sua con-

(12) *Menone*, 71 e.

cezione sopra esposta. Infatti, se occorre non ragionare astrattamente, ma far leva sugli affetti, sui sentimenti, sulla volontà, è altresí necessario, non dare analisi e definizioni generiche del concetto di virtú, ma presentare esempi concreti; ché questi sono veramente quelli che muovono la volontà, esercitano la suggestione e spingono ad imitarli »; e cita in suo aiuto e di Gorgia, contro il preteso concetto universale di Socrate e di Platone, un noto passo della *Politica* di Aristotele ([13]), non omettendo di aggiungere: « tale osservazione di Aristotele, che coloro che parlano di universale (καθόλου) non dicano nulla di concludente, è giustissima ». Siamo sul terreno del fritto e rifritto scetticismo di Gorgia: « Gorgia di Leontini fu anche lui del gruppo di coloro che escludono una norma assoluta di giudizio » ([14]).

Come è possibile parlare di singole virtú senza possedere il concetto di virtú, o una conoscenza intuitiva? Nel caso contrario si può anche scambiare la virtú dell'uomo con quella della donna e, perché no, la virtú con il vizio. Ha ragione Platone: la sensazione stessa perché sia possibile include in sé qualcosa che la trascende; contro gli scettici di sempre è valida la critica del *Menone* e del *Teeteto*.

Dopo l'enumerazione delle singole virtú, Socrate osserva: « Gran fortuna, o Menone, pare mi sia toccata, se, andando in cerca d'una virtú, ne ho trovato uno sciame accovacciato presso di te. Ma se, continuando questa immagine, tu supponi che io ti domandi l'essenza dell'ape, mi diresti che ve

---

(13) *Polit.*, A. XIII, 1260 a 25: καθόλου γὰρ οἱ λέγοντες ἐξαπατῶσιν ἑαυτούς, ὅτι τὸ εὖ ἔχειν τὴν ψυχὴν ἀρετή, ἢ τὸ ὀρθοπραγεῖν ἢ τι τῶν τοιούτων· πολὺ γὰρ ἄμεινον λέγουσιν οἱ ἐξαριθμοῦντες τὰς ἀρετάς, ὥσπερ Γοργίας, τῶν οὕτως ὁριζομένων. Il presente passo non va interpretato alla maniera del Rensi. Aristotele critica *non* l'universale, ma una maniera — sia pure la platonica — d'intendere l'universale (quantunque, come è noto, il filosofo di Stagira, di fronte allo spettro dello scetticismo, non abbia esitato a darsi in braccio al criticato maestro) e vuol solo dire che, piuttosto che definire *male* la virtú, è *meglio* enumerare le singole virtú alla maniera di Gorgia; ma non esclude che la virtú si possa definire.

(14) SEXT., *Adv. math.*, VII, 65.

ne son molte e di molte specie. E se io aggiungessi: affermi che son molte, di molte specie e diverse l'una dall'altra nell'essere api, o in questo non sono punto diverse, ma in qualche altra cosa, nella bellezza, nella grandezza, in altra qualità? A tale domanda come risponderesti? — Menone — Risponderei che nell'essere api non differiscono l'una dall'altra. — Socrate — E se io dicessi: nomina questa cosa in cui non son diverse, ma in tutte è la stessa; sapresti rispondere? — Menone — Sí. — Socrate — Lo stesso è per la virtú. Anche se molte e di varie specie, tutte hanno una nota comune per cui sono virtú, e a questa convien che miri chi deve rispondere alla domanda che cosa è essa» ([15]).

Socrate fa dunque comprendere a Menone che il problema dell'essere è diverso da quello delle cose molteplici di cui lo è. Molte le api, ma «nell'essere api» non diverse l'una dall'altra, e precisamente si conoscono per il loro *essere api*. Il problema ontologico — l'essere delle api, l'essere della virtú — è a fondamento di quello gnoseologico: le api, la virtú si conoscono per quello che sono; nel discorso di Menone invece si conoscono per quello che appaiono, al modo sofistico, per cui «piú del vero, bisogna tener conto dell'apparenza» e di fare apparire «a forza di argomentazione grande ciò che è piccolo e piccolo ciò che è grande» ([16]). Non si tratta qui di sentimenti, né di definizioni generiche, come vuole il Rensi, ma dell'oggettività della conoscenza e della morale.

Non meno acuta la critica del *Teeteto* per una definizione identica che il bravo discepolo di Teodoro dà della conoscenza: «Io credo dunque che anche le cose che uno può imparare da Teodoro, come la geometria e le altre discipline che or ora annoverasti, siano conoscenze; cosí pure l'arte del calzolaio e quella degli altri artigiani, tutte e ciascuna,

(15) *Menone*, 72 a-d.
(16) *Fedro*, 276 a.

non sono altro che conoscenza ». Socrate gli fa capire che egli non gli ha chiesto « di che cosa si dà conoscenza, né quante sono le conoscenze »; non gli ha domandato « una enumerazione di conoscenze », ma « che cosa è essa la conoscenza in sé ». E chiarisce con un esempio: « Se uno ci domandasse, di una qualsiasi delle cose piú vili e comuni, per esempio dell'argilla, che cosa è; se noi gli rispondessimo che argilla è quella dei vasai, dei fornaciai, dei mattonai, non saremmo ridicoli? Non è ridicolo credere che chi interroga possa capir qualcosa della nostra risposta solo perché, pronunciando il nome "argilla", vi aggiungiamo "dei figurai" o di altro artefice? » ([17]). Dunque non è ridicolo credere con Gorgia e Rensi che, chi ignora cosa sia virtú, possa acquistarne nozione dicendogli virtú dell'uomo, della donna ecc.? o che possa distinguere le singole virtú e far capire agli altri cosa esse sono? Sarebbe impresa inutile voler metter d'accordo le tantissime virtú e Gorgia stesso lo sperimentò: non poté metter d'accordo la virtú sua di marito con quella della moglie a causa della serva a cui aveva messo gli occhi addosso ([18]).

4. *L'« incantesimo » in Gorgia e Platone.*

Da ultimo esaminiamo la posizione di Platone di fronte alla ψυχαγωγία di Gorgia e alla pretesa applicazione che l'Ateniese ne fa, sicché — questo vuol dimostrare il Rensi — il suo metodo e il suo scopo verrebbero a coincidere con quelli del filosofo siciliano.

Socrate dice a Carmide ([19]) di avere un rimedio per curare il mal di capo, una pianta a cui è da aggiungere una « incantagione » (ἐπῳδή), ché produce il suo effetto benefico solo se prima si cura l'anima. Le « incantagioni » sono

(17) *Teeteto,* 146 a; 147 a-b.
(18) Plutarco, *coni. praec.,* 43, p. 144 b-c.
(19) *Carmide,* 156 e sgg.

i bei discorsi (τοὺς λόγους εἶναι τοὺς καλούς) dai quali nell'anima σωφροσύνην ἐγγίγνεσθαι. Il Rensi, poiché Gorgia e Platone usano la stessa parola per designare le incantagioni (ἐπῳδαί), conclude che la pratica, cioè « l'uso dei discorsi, dell'eccitamento orale, della persuasione, della "magia" persuasiva della parola », è identica in Gorgia e in Platone. Allo stesso modo, aggiungo io, siccome la parola « idea » si trova in Platone Berkeley Hegel ecc., si potrebbe concludere che l'idealismo dei tre filosofi è identico! Ma i bei discorsi di Platone non sono i bei discorsi di Gorgia; e lo dimostra lo svolgimento del dialogo, da cui il Rensi stacca un passo e se lo intende a suo modo; a parte che il λόγος gorgiano prescinde, a differenza di quello platonico e come dice lo stesso Gorgia, dalla « verità ». Invece le cose stanno cosí: Socrate, rifiutate le definizioni della σωφροσύνη date da Carmide, accetta che essa risiede nel τὰ ἑαυτοῦ πράττεις, inteso come τὰ ἀγαθὰ πράττειν ([20]); ma bisogna aver coscienza di questo fare il bene e pertanto la σωφροσύνη coincide con la sapienza: « Giacché io sto quasi per affermare che sapienza è proprio questo: conoscer se stesso, d'accordo in ciò con l'autore dell'iscrizione votiva di Delfi » ([21]). I bei discorsi che curano l'anima non sono allora quelli che suggestionano senza niente insegnare, ma gli altri che, al fascino della parola, aggiungono la *scienza*. Forse il « conosci te stesso » coincide con il metodo gorgiano?

In un noto passo del *Fedone* ([22]), per confortare il « fanciullino » che in noi ha paura della morte, Socrate risponde a Cebete che bisogna fargli l'« incantagione tutti i giorni » (ἐπᾴδειν αὐτῷ ἑκάστης ἡμέρας) E il Rensi: Platone invoca « l'istesso procedimento di Gorgia, con la sua stessa parola ἐπῳδή, ἐπᾴδειν, e allo stesso fine per cui l'invocava Gorgia, di operare cioè una persuasione, una persuasione diver-

(20) *Carmide*, 161 a - 164 b.
(21) *Carmide*, 164-165.
(22) *Fedone*, 77 e - 78 a.

sa, un mutamento radicale della profonda, istintiva, visuale delle cose». Ma l'«incantagione» che desidera Cebete per tranquillizzare il «fanciullino» è il convincimento razionale dell'immortalità dell'anima, non la semplice suggestione. «Questi canti per rincuorare il fanciullino che dentro noi trema sono i ragionamenti che l'anima fa a se stessa per persuadersi della sua immortalità: per convincersi che non ha a temere la morte, che dissipa il corpo, ma non tocca l'anima» ([23]). Inoltre: allo scoramento dei discepoli, che, morto il maestro, dubitano assai di trovare un incantatore che faccia al caso, Socrate risponde che non è difficile; in qualsiasi caso, aggiunge: è meglio che «anche facciate questa ricerca da voi stessi, gli uni con gli altri, perché non credo sarà facile che riesciate a trovare persone capaci di fare ciò meglio di voi». La risposta significa: ciascuno di voi conosca se stesso interrogandovi a vicenda, unica via per conoscere la verità, che per Gorgia e il Rensi è cosa inconcludente e inesistente. La malìa dei discorsi gorgiani, in mancanza del vero, è impegnata a generare inganni suggestionando; l'incantesimo dei λόγοι socratici è evocativo della verità, è insieme sacro e razionale, l'opposto di quello di Gorgia, scettico e irrazionale. La socratica è la potenza fascinatrice di cui parla Alcibiade briaco nel *Convito*: Socrate è piú meraviglioso incantatore di Marsia, il suonatore di flauto che osò sfidare Apollo; lo vince perché «con nude parole consegue gli stessi effetti». E che differenza tra i discorsi di Socrate e quelli di altri, anche se bravi oratori: «Noi, certo, quando si sente discorsi di un altro, ancora che sia un retore bravo, non ci sentiamo niente; ma quando si sente te, o anche un altro che riferisca un discorso tuo, fosse anche uno sciocco, ascolti donna o uomo o giovinotto, rimane lí come tratto fuori di sé, invasato... Io quando lo sento, il cuore mi picchia forte, piú che ai Coribanti, e le pa-

(23) Cosí commenta il Guzzo, PLATONE, *Fedone*, Firenze, s.d., p. 63.

role sue mi fan sgorgare le lagrime; e vedo che quel che provo io lo provan tanti altri » ([24]). Che è questo « picchiar forte del cuore », se non la presa violenta della verità?

Il Rensi interpreta a suo modo anche un passo del *Fedro,* là dove Socrate e Fedro, che discutono intorno alla retorica, la definiscono l'arte di far apparire giusto l'ingiusto e viceversa e notano che tali inganni sono piú facili per cose tra loro somiglianti; ma, chi vuol scoprire le somiglianze, è necessario che conosca le cose, per evitare che sia ingannato. Pertanto « chi ignora la verità e va a caccia di opinioni, non ci presenterà che un'arte del dire ridicola, un'arte che non è arte » ([25]). Cosí il Rensi: Platone, d'accordo con Gorgia, qui si propone di chiarire il modo come operare l'inganno e l'illusione, solo che vi aggiunge « l'indicazione di piú efficaci espedienti per raggiungere appunto questo medesimo scopo ». Gli « espedienti » aggiunti da Platone sono nientemeno: la conoscenza della dialettica e l' ὅ ἐστιν ἕκαστον τῶν ὄντων!

Il Rensi crede di trovare una « conferma luminosa e indiscutibile » della sua tesi nella *Repubblica,* e in testi come i seguenti: stillare nei cittadini « la credenza che siano nati dalla stessa terra che devono amare e difendere »; far « credere », ai fini di combinare buoni matrimoni, « che il coniugio avviene per spontanea volontà e non è predisposto dai reggitori »; in breve, Platone come Gorgia, consiglia gli inganni. Ma nel libro VI si legge che la « natura filosofa » deve seguire la verità « in tutto e per tutto » (πάντως καὶ πάντῃ) perché « chi veramente ama d'apprendere è fatto per affrontare l'essere (ὅτι πρὸς τὸ ὂν πεφυκὼς εἴη ἁμιλλᾶσθαι ὅ γε ὄντως φιλομαθής), e non si ferma ai molti presunti esseri singoli » (καὶ οὐκ ἐπιμένοι ἐπὶ τοῖς δοξαζομένοις εἶναι πολλοῖς ἑκάστοις), mira all'«essenza della natura del singolo» (πρὶν αὐτοῦ ὅ ἐστιν τῆς φύσεως ἅψασθαι) e la coglie con l'anima intellettiva e

(24) *Convito,* 215 b-e. Il Rensi non cita questo passo.
(25) *Fedro,* 261 b.

non con quella irrazionale. Una cattiva educazione guasta irreparabilmente « anche le anime dotate della migliore natura », donde la necessità di « seminare e piantare in terreno confacente » la natura filosofa e di sottrarla al biasimo e alla lode della folla. Infatti, quando « cotesti educatori e sofisti » « non riescono a persuaderla a parole » (λόγῳ, μὴ πείθοντες), la puniscono escludendola dalle pubbliche cariche con le multe e la morte »; se invece riescono a impossessarsene, fanno sí che essa « non mira, né ha mirato, né è possibile che miri a virtú » (οὔτε γὰρ γίγνεται οὔτε γέγονεν οὐδὲ οὖν μὴ γένηται ἀλλοῖον ἦθος πρὸς ἀρετὴν παρὰ τὴν τούτων παιδείαν πεπαιδευμένον). Questi individui mercenari, chiamati sofisti, « non insegnano altro che i placiti della folla, quelli che essa escogita quando si riunisce; e cotesta la chiamano sapienza » ([26]), ma la folla ed i sofisti non sono filosofi: negano che esista « il bello in se stesso, non i molti belli » (αὐτὸ τὸ καλόν, ἀλλὰ μὴ τὰ πολλὰ καλά). Essi faranno dunque tutto il possibile perché una natura filosofa « non si lascia persuadere, e rispetto a chi la vuol persuadere, affinché non vi riesca » (ὅπως ἂν μὴ πεισθῇ, καὶ περὶ τὸν πείθοντα, ὅπως ἂν μὴ οἷός τ' ᾖ). Cosí chi ha buona disposizione per la filosofia viene traviato; al suo posto, falsi filosofi, mestieranti e affaristi; il vero filosofo è costretto ad appartarsi « puro d'ingiustizie e di opere empie », pieno per la sua dipartita di « bella speranza, calmo e sereno » ([27]).

Anche qui si parla di persuasione e di verità, anche se

---

(26) Della schiavitú della folla Platone parla spesso; nel *Gorgia* (481 e), Socrate a Callicle: « Quando tu parli nell'assemblea, se il popolo ateniese nega che la cosa sia come tu dici, tu ti volti e parli come il popolo vuole »; nel *Fedro* (260 a): « Eppure, mio caro Socrate, a questo proposito ho udito che a voler divenire oratore non è necessario apprendere ciò che è realmente giusto, ma ciò che sembra tale alla moltitudine a cui tocca decidere, né quel che è davvero buono e onesto, ma ciò che pare tale, poiché la persuasione nasce dall'apparenza, non dalla verità ».

(27) *Repubblica,* 490 b - 496 e. Cfr. anche il notissimo passo del *Teeteto,* 172 c - 173 b.

questa porta all'insuccesso, alla morte civile e all'esilio ([28]); ma, in tempi buoni, il filosofo è il solo capace di condurre «a buon porto, insieme con gli affari suoi, anche quelli dello Stato». Questa la posizione platonica, opposta a quella di Gorgia e della sofistica; e non si capisce perché il Rensi si lasci prendere la mano da un sofisma e gli sacrifichi l'aristocrazia della filosofia e del filosofo che, alcuni anni fa, ha difeso nel suo *Genio etico* ([29]).

Ancora la *Repubblica* (libro X) ci aiuta a chiarire la posizione di Platone di fronte all'«incantagione».

Fino a quando i poeti, vi si legge, non ci dimostreranno che la poesia, oltre a essere dilettevole, è anche utile, noi con tutto il rispetto per il grande Omero, non permetteremo che vivano nel nostro Stato ([30]). Grande fascino sull'animo umano, la poesia: facilmente riesce a persuadere del falso, dell'apparenza e dell'illusione, facendole passare per verità e realtà; bel discorso che facilmente incanta, allontanando dall'essere, dal vero, dal bene: l'arte non favorisce, e ostacola, l'ascesi dialettica e quella morale. Chi si fa ingannare dai poeti e crede che abbiano scienza di ciò di cui parlano «è un semplicione; a quanto sembra, è stato ingannato da qualche incantatore e imitatore (ἐντυχὼν γόητί τινι καὶ μιμητῇ ἐξηπατήθη), sí che gli è parso onnisciente, per non esser capace egli d'investigare che cosa sia scienza, non-scienza e imitazione» (διὰ τὸ αὐτὸς μὴ οἷός τ' εἶναι ἐπιστήμην καὶ ἀνεπιστημοσύνην καὶ μίμησιν ἐξετάσαι).

Dunque: l'«incantagione», il λόγος poetico e maliardo di Gorgia, è antipedagogico e incanta non per insegnare la verità, ma per persuadere del falso soprattutto gli ignoranti

---

(28) Nel passo cit. del *Fedro* (260 a) è evidente che Platone contrappone la sua persuasione a quella di Gorgia, condannata perché lo è dell'apparenza e non della verità.

(29) Rensi, *Il genio etico*, Bari, 1907.

(30) Altrove (*Gorgia*, 463 b), a proposito della retorica, questa piacevolezza è detta «adulazione» nel senso che mira a far piacere senza giovare.

strumentalizzati ai suoi scopi di successo. « Cosí », continua il testo, « affermeremo che anche il cultore della poesia ai colori delle singole arti sostituisce quello delle parole, non intendendosi però d'altro che di imitare (οὐκ ἐπαΐοντα ἀλλ' ἢ μιμεῖσθαι); ma agli ignoranti sembra che di tutto « parli molto bene », « tanto grande è l'incantesimo che per natura esercitano questi mezzi » (οὕτω φύσει αὐτὰ ταῦτα μεγάλην τινὰ κήλησιν ἔιχειν). Diseducative le conseguenze di questa « incantagione »: « Il poeta, in quanto imitatore, costituisce nell'anima di ciascuno un mal governo (κακὴν πολιτείαν), compiacendo in essa l'elemento stolto e incapace di conoscere il piú e il meno, ma tale... da fabbricare vane immagini restando lontanissimo dal vero » (εἴδωλα εἰδωλοποιοῦντα, τοῦ δὲ ἀληθοῦς πόῤῥω πάνυ ἀφεστῶτα). Platone, al pari di Gorgia, riconosce la potenza incantatrice e persuasiva della poesia, ma, a differenza di Gorgia che, negando verità e ammettendo solo la δόξα ritiene che è saggio chi da essa si lascia persuadere, la condanna severamente in nome di quei princìpi veri e morali, che il sofista non ammette. La forza dell'incantagione e della suggestione non potevano avere in Platone migliore riconoscimento e, nello stesso tempo, piú severa condanna, se volte all'inganno. « Forse », dice ancora Socrate, « o amico, da essa non sei incantato anche tu (οὐ κηλεῖ ὑπ' αὐτῆς καὶ σύ) e soprattutto quando la contempli in Omero? ». Tutti « abbiamo coscienza di esserne ammaliati » (ὡς ξύνισμέν γε ἡμῖν αὐτοῖς κηλουμένοις ὑπ' αὐτῆς); però «sarebbe empietà tradire ciò che si giudica vero » (ἀλλὰ γὰρ τὸ δοκοῦν ἀληθὲς οὐχ ὅσιον προδιδόναι). Bisogna avere la forza di staccarsi dall'incanto dei discorsi che tradiscono il vero, come « gli innamorati, i quali, allorché ritengono non sia utile l'amore, anche se facendo forza a se stessi, se ne staccano ». Contro l'« incantagione » poetica ce n'è un'altra: quella del *ragionamento vero*; noi l'incantagione dei bei discorsi « la udiremo cantando (ἐπᾴδοντες) a nostro scampo il ragionamento (λόγον) che abbiamo tenu-

to, quasi formula magica (καὶ ταύτην τὴν ἐπῳδήν), in modo da non ricadere nell'amore puerile dei piú » ([31]).

Anche il ragionamento è una « magia », un'« incantagione » come il discorso poetico, ma una « magia », educativa e morale, che ci preserva dall'altra, la quale annulla in noi tutti gli sforzi di essere buoni e giusti e con gli adescamenti ingannatori delle ricchezze e della potenza ci fa trascurare la giustizia e ogni altra virtú ([32]).

B) IL PROBLEMA DELLA GIUSTIZIA NEL LIBRO I DELLA « REPUBBLICA »

(1930)

1. *Il libro I della «Repubblica», dialogo giovanile e socratico.*

Ancora oggetto di discussione da parte della critica storico-filologica il tema della composizione della *Repubblica*; ma il libro I è ormai quasi concordemente ritenuto un dialogo giovanile, successivamente, forse con qualche adattamento, collocato come libro di apertura della grande opera. A questa conclusione hanno portato alcuni indizi estrinseci ed intrinseci al dialogo stesso e il suo carattere prevalentemente socratico.

Infatti, dei dialoghi platonici giovanili fino agli inizi della maturità, è caratteristica l'esposizione della filosofia socratica in polemica con la sofistica; di quelli della maturità e successivi, l'esposizione della dottrina delle Idee anche se in confronto critico con il pensiero sofistico e socratico, ma al di là della polemica Sofisti-Socrate. Il primo libro della

(31) *Repubblica,* 598 d - 608 b. Come già detto nel capitolo sull'Idea del Bello, Platone qui polemizza contro i falsi poeti e dunque contro la falsa « incantagione ».

(32) Per non ripeterci, tralasciamo di discutere gli argomenti che il Rensi, in favore della sua tesi, crede di trovare nelle *Leggi* e nelle *Epistole*, come pure non c'indugiamo a elencare omissioni bibliografiche ed errori materiali, del resto rilevati da Guido Calogero, « Giornale critico della filosofia italiana », f. I, 1934, pp. 143-145).

Repubblica propone ancora questa polemica nel senso di difesa della filosofia socratica contro tesi sofistiche; precisamente di Trasimaco, la cui dottrina è opportuno indagare in quali anni fosse oggetto di discussione.

Nel *Fedro* si legge: « Quanto a commoventi tirate sulla vecchiaia e la povertà, mi sembra riescisse assai piú potente l'arte del Calcedonio, insuperabile nell'eccitar la folla all'ira, e, eccitandola, placarla d'incanto, come egli diceva; e a muover accuse e ribatterle, su qualsiasi soggetto abilissimo » (1). E Hermias alessandrino, nel commentare un passo del *Fedro* a proposito della giustizia, annota che Trasimaco scrisse qualcosa di simile: ὅτι οἱ θεοὶ οὐκ ὁρῶσι τὰ ἀνθρώπινα· οὐ γὰρ τὸ μέγιστον τῶν ἐν ἀνθρώποις ἀγαθῶν παρεῖδον, τὴν δικαιοσύνην· ὁρῶ μὲν γὰρ τοὺς ἀνθρώπους ταύτῃ μὴ χρωμένους (2).

Dunque, il *Fedro* si occupa del metodo oratorio di Trasimaco, volto a commuovere i giudici (3); il commento di Hermias ha riscontro nel dialogo tra Socrate e Trasimaco, che costituisce la parte essenziale del libro primo della *Repubblica*; vi è un legame tra i due testi: entrambi toccano questioni che concernono il metodo e la dottrina di Trasimaco. Ora, anche a non accettare l'opinione dello Schleiermacher che ritiene il *Fedro* come il primo dialogo di Platone, e a fare oscillare di alcuni anni la data del 403 a.C. proposta dall'Usener (4), si può ritenere che il *Fedro* appartenga al primo periodo della produzione platonica o al primissimo di quella della maturità.

Dalla nota di Hermias si può ricostruire lo sviluppo del concetto trasimacheo di giustizia: « se gli dèi — dice il sofista, secondo Hermias — s'interessassero delle nostre cose, non avrebbero trascurato il massimo dei beni umani, la giu-

(1) *Fedro*, 267 c-d.
(2) Ed. Couvreur, Paris, 1911, p. 239.
(3) Socrate, a conclusione della sua difesa, condanna questo metodo come poco rispettoso della legge e del dovere dei giudici (Platone, *Apologia di Socrate*).
(4) « Rh. Mus. », XXXV, 131 sgg.

stizia »; e aggiunge: « infatti, vediamo che gli uomini non la praticano mai »; donde la definizione: la giustizia è l'utile del piú forte, discussa nel primo libro della *Repubblica*. Non solo indizi esteriori, ma somiglianza di tesi dottrinali legano il *Fedro* a quest'ultimo testo. Anche Ippia di Elide la pensa come Trasimaco, a quanto si legge nel *Protagora*: « Signori, io credo che voi tutti siete congiunti familiari concittadini non per legge, ma per natura; infatti, il simile in natura è congiunto del suo simile; invece la legge, *tiranna degli uomini*, costringe a molte cose contro natura » ([5]). La legge come τύραννος τῶν ἀνθρώπων ha affinità con il diritto considerato come τὸ τοῦ κρείττονος ξυμφέρον, e il *Protagora*, anche a volerlo considerare l'ultimo dei dialoghi socratici, appartiene a questo periodo.

È dunque nelle prime opere o in quelle della prima maturità, di transizione quasi, che Platone polemizza con la tesi trasimachea della giustizia, e tutto fa supporre che le abbia dedicato un dialogo, che in seguito gli tornerà idoneo porre come introduzione a un'opera di ampio respiro ([6]). A ragione alcuni considerano questo primo libro un dialogo a sé, a cui forse Platone avrebbe dato il titolo di *Trasimaco* ([7]).

Né mancano altri indizi. All'inizio si dice che Socrate e Glaucone si erano recati al Pireo per assistere alle feste della dea Bendis, che si celebravano per la prima volta. È opinione quasi concorde far risalire l'inizio delle feste in onore della dea tracia al principio del V secolo. Nella discussione Socrate ricorda Polidamante, famoso pugilista tessalo: è accertato che vinse alle gare olimpiche del 408 a.C. Sostanziali i richiami con altri dialoghi dello stesso periodo; la forma dialogica del τρόπος πειραστικός è propria degli scritti anterio-

(5) *Protagora*, 337 d.

(6) Platone stesso all'inizio del libro secondo chiama « proemio » il primo.

(7) Quest'opinione è caldeggiata tra gli altri dal Dümmzer, von Arnim, Earle.

ri alla maturità vera e propria; innegabili i legami con il *Clitofonte* (8).

Un certo aiuto ci appresta anche qualche testimonianza concernente l'epoca nella quale Atene s'interessava di Trasimaco. Secondo un testo di Teofrasto (9), dobbiamo attribuire al sofista il pregio di aver per primo fatto uso della στρογγύλη, qualità stilistica tanto lodata a quel tempo da indurre Dionigi a farne inventore l'oratore Lisia, spostando le date di nascita e facendo Lisia piú vecchio di Trasimaco. Posta la nascita di Lisia verso il 440 a.C., la fama di Trasimaco si deve far risalire, al piú tardi, al principio del V secolo, cioè ai primi anni dell'attività platonica, per potere spiegare la popolarità che godeva in Atene il Calcedonio, tanto da attirare l'attenzione di Socrate e Platone. E non solo dei filosofi, ma anche dei commediografi: Aristofane parla di Trasimaco nella commedia *Daetales* (10), come coniatore di nuove parole; Cratino nella Πυθίνη sembra accennare alla Τέχνη di Trasimaco (11). È accertato che la citata commedia di Aristofane fu rappresentata nel 427 e quella di Cratino nel 423 a.C. Ancora: il frammento piú importante di Trasimaco, sia esso autentico, o qua e là interpolato o rifatto, conservatoci da Dionisio (12) come modello di oratoria concionale, si considera scritto o nel 413 a.C., epoca della guerra deceleica, o nel 403 a.C., epoca del predominio di Lisandro.

Ma, oltre che questi dati, ci assicura dell'epoca di composizione di questo libro della *Politeia,* la dottrina tipicamente socratica che vi è esposta.

---

(8) Cfr. le *Osservazioni* dello Zuretti, premesse alla sua traduzione della *Repubblica* (Bari, Laterza, 1917, pp. 10-22).

(9) Περὶ λέξ., fr. 3, Schmidt.

(10) Fr. 198, 5 sgg.

(11) Fr. 136.

(12) *Demosth.,* 3.

2. *La giustizia per Cefalo*

In casa di Polemarco, Socrate incontra Cefalo, che aveva già fatto il sacrificio nella corte, seduto « con la corona in capo, su d'un guanciale e uno sgabello ». La figura di Cefalo domina: tutti siedono accanto a lui a cerchio. L'anziano meteco — che, come è stato rilevato, fa ricordare la veneranda figura del Catone ciceroniano nel dialogo omonimo — è sereno, misurato nella parola e nel gesto; ma a Socrate interessa indagare se alla compostezza esteriore corrisponda un ordine morale interiore. Cefalo ha toccato quell'età che i poeti chiamano soglia della vecchiaia; dunque, è in grado di rispondere alla domanda che il filosofo gli rivolge: se la vecchiaia è un periodo difficile della vita. In se stessa non è un male, risponde il meteco, anzi un bene, in quanto ci libera dalla schiavitú dei desideri. Se fosse un male dovrebbe esserlo per tutti, ma non tutti si lamentano della vecchiaia: la diversità di giudizio dipende dall'indole delle persone; « infatti, se per bene e di buon temperamento (κόσμιοι καὶ εὔκολοι), anche la vecchiaia pesa moderatamente (μετρίως); nel caso contrario, e vecchiaia e gioventú riescono gravose a chiunque ». Le argomentazioni di Cefalo traducono un certo moralismo empirico, ma né l'opinione degli uomini, né la diversità di indole bastano a dire se la vecchiaia sia un bene o un male, né basta per farla ritenere un bene il motivo che ci libera dai desideri ([13]). La vecchiaia non è un bene in se stessa; è bene la nostra forza interiore di frenare i desideri. Pertanto non basta esser vecchi per non essere dominati dai sensi: la padronanza di noi stessi è una forza morale da imporre alla vecchiaia e alla gioventú, e non è da confondere con l'indole (τρόπος), per quel che ha di spontaneo o di istintivo da modificare secondo la legge morale.

---

(13) Leopardi sostiene il contrario: è peggiore della morte, in quanto quest'ultima ci libera dai piaceri e dai desideri, mentre la vecchiaia ci priva dei piaceri e ci lascia i desideri.

Socrate ammira il dire di Cefalo, ma vuole sondare se la sua serenità sia una conquista etica: « O Cefalo, io credo che i piú, quando tu adduci coteste ragioni, non le ammettano, ma reputino che la vecchiaia non ti è gravosa non già per la tua indole, ma perché possiedi molte sostanze; infatti, si dice che i ricchi di conforti ne hanno ». Socrate vuole accertarsi, se a formare l'indole buona o cattiva sia la conoscenza o l'ignoranza del bene, o fatti esteriori. Cefalo ripete il già detto: gl'inconvenienti non vengono dagli anni, ma dall'indole delle persone; la ricchezza da sola non può rendere sopportabile la vecchiaia: « E per i non ricchi, ai quali riesce gravosa la vecchiaia, ben s'attaglia il dire... che, né una persona a modo la sopporterebbe di leggieri se anche unita a povertà, né una persona dabbene, anche se ricca, sarebbe contenta di se stessa ». Esiste per Cefalo una certa predisposizione naturale a tenere in poco conto i beni temporali e a farne parco uso; anzi, se egli dovesse dire che cosa sia il bene, lo definirebbe uno sviluppo di questa nostra indole, *tendenza* o *modo*, che è in ciascuno di noi. Perciò è buono o cattivo chi lo è per indole: le condizioni esteriori possono soltanto contribuire alla realizzazione di questa tendenza.

Socrate non accetta il punto di vista di Cefalo, che non è una dottrina morale, ma un insieme di considerazioni dettate da un modesto senso comune, accompagnato da una facile onestà. Certo, le indoli generose e ben nate sono piú suscettibili ad accogliere la scienza del bene; ma la sola tendenza non basta, se non c'è anche sapienza. Come i cavalli di buona razza — dice altrove ([14]) — domati riescono eccellenti, cosí i giovani di buona indole, educati alla vera sapienza, sono le migliori promesse.

Cefalo ha mostrato un certo disprezzo per le ricchezze, che però ha ereditato; « e si comportano cosí per lo piú quelli che non se le son procurate da se stessi, mentre gli altri

(14) SENOF., *Memor.*, IV, 1, 3-4.

che se le son guadagnate ci tengono il doppio. Come, infatti, i poeti tengono alle loro poesie e i padri ai figli, cosí quelli che si son fatti una ricchezza, si danno un gran da fare per essa considerandola opera propria, e anche per il vantaggio che se ne trae. Perciò sono anche burbanzosi nel trattare, niente altro lodando che la ricchezza ». Sottile ironia nei riguardi di Cefalo e soprattutto verso coloro che fanno gran conto della ricchezza «come opera propria» (ὡς ἔργον ἑαυτῶν), quasi avessero un bene che li rende superiori agli altri, tanto da essere poco trattabili e laudatori solo di essa, come se altro bene non esistesse: mentalità ingenua e irriducibile dell'arricchito, che misura la statura dei suoi simili dai beni mobili e immobili che posseggono ([15]). Cefalo non è uno di loro, ma non per consapevole convincimento che le ricchezze non sono l'unico bene, ma perché non se le è procurate; gli manca ancora la vera cognizione di ciò che è bene e di ciò che ne è solo l'apparenza, identificandosi il bene con la sapienza; e le ricchezze non la danno ([16]).

Cefalo ha anche accennato che le ricchezze contribuiscono a far sopportare serenamente la vecchiaia, quando chi le possiede ha un'indole buona; Socrate gli domanda qual'è il massimo bene che egli reputi aver ricavato dal possesso di sí larghi mezzi. « Quello — risponde il meteco — del quale non persuaderei molti se lo dicessi. Devi sapere, o Socrate, che quando uno è vicino alla fine, gli entra nell'animo un timore e un pensiero di cose (δέος καὶ φροντὶς περὶ ὧν), che prima non gli si affacciavano: le comuni credenze sull'Ade, derise fin allora, che le colpe di qui si debbano scontare là (τὸν ἐνθάδε ἀδικήσαντα δεῖ ἐκεῖ διδόναι δίκην), gli sconvolgono l'animo col dubbio che sian vere; e, vuoi per la debo-

---

(15) Notissimo il passo (*Rep.*, 495 e-496 a) contro gli ignoranti arricchiti che, a vederli, non « presentano alcuna differenza da un fabbro calvo e nano, che fattisi i soldi, e liberatosi dalle recenti catene e bagnatosi alle terme, indossato un abito nuovo, parato come uno sposo, data la povertà e l'abbandono in cui trova il padrone, è sul punto di sposarne la figlia ».

(16) SENOFONTE, *Memor.*, IV, 1, 5.

lezza senile, vuoi per essere quasi piú vicino, ci vede piú chiaro. Si fa pertanto pieno di sospetto e paura; medita e ricerca se sia in colpa verso qualcuno. Chi nella propria vita trova molte colpe, si desta anche dal sonno come spesso i fanciulli e teme e vive con brutto presentimento; ma chi non ha coscienza di alcuna colpa, nutre sempre dolce e buona speranza (ἡδεῖα ἐλπὶς ἀεὶ πάρεστι καὶ ἀγαθή); *altrice di vecchiaia,* come dice Pindaro. Per questo motivo io ammetto che il possesso delle ricchezze meriti la massima considerazione, ma non per tutti, per una persona a modo; infatti, a far sí che volontariamente non s'inganni e mentisca, e si parta per quel viaggio senza nutrir timori per essere debitori, a Dio, di sacrifici o, a uomo, di roba, giova molto il possesso della ricchezza. E presenta anche molti altri vantaggi; ma, comparandoli, non ammetterei affatto, o Socrate, che questo sia il minore di quelli per i quali la ricchezza a un uomo assennato riesce utilissima ».

Il massimo vantaggio, per Cefalo, che si può trarre dalle ricchezze è di saldare i conti con gli dèi e con gli uomini in modo d'avere la coscienza tranquilla. Morale utilitaria, che può formularsi cosí: non c'è certezza che gli dèi esistono e che le credenze sull'oltretomba sian favole, ma non siamo sicuri neanche del contrario; a ogni buon conto, e giacché se ne hanno anche le possibilità economiche, comportiamoci *come se* gli dèi esistessero e *come se* dovessimo rendere conto delle nostre azioni; paghiamo, dunque, i nostri debiti, dando agli dèi ciò che è loro dovuto, i sacrifici, e agli uomini ciò che loro spetta, la roba, in modo da andarcene con la coscienza a modo. E siccome senza ricchezze tutto ciò non si può fare, esse sono fonte di grandi vantaggi: trascorrere la vecchiaia senza peso di colpe e nutrendo dolce e buona speranza per il futuro. Cefalo, in fondo, è un fariseo bonario. Negli atti esterni egli è impeccabile: « ha lavato il di fuori del bicchiere e del piatto », « ha pagato la decima della menta e della ruta e di tutte le cibarie »; « non è rapace, ingiusto,

adultero» ([17]). Ma tutto ciò non può costituire l'essenza della giustizia; dunque è necessario definire che cosa essa è. Infatti, obietta Socrate, ci sono atti di restituzione non giusti: «se qualcuno avesse ricevute armi da un amico nel possesso del suo senno, e poi costui, impazzito, gliele richiedesse, chiunque direbbe che non gli si debbano rendere, né si uniformerebbe a giustizia chi le rendesse; e neanche chi volesse, a chi si trovi in tale condizione, dire tutta la verità». Cefalo trova giusta quest'osservazione e tale consenso offre a Socrate il pretesto di spostare la questione sul terreno speculativo, cioè di porre il problema di *che cosa* è giustizia. A questo punto il meteco, approfittando dell'intervento di Polemarco, torna a occuparsi delle sacre funzioni e si ritira dalla discussione.

Cefalo non poteva non ritirarsi e non, come opina Cicerone ([18]), perché inopportuno fare assistere un vecchio a un dialogo cosí lungo, ma perché avrebbe riconosciuto giuste tutte le osservazioni di Socrate, restando sempre Cefalo, l'onesto meteco che si sente la coscienza tranquilla quando ha sacrificato agli dèi, ha dato agli altri il dovuto per godersi in pace i suoi agi sicuro di essersi messo a posto in questa e nell'altra vita. E questa filosofia spicciola del senso comune è invincibile, perché non è filosofia: Socrate non può averne ragione; della sofistica sí, che è una filosofia. Platone, con due battute, la mette fuori discussione e fa entrare al suo posto, i veri interlocutori di Socrate, i sofisti: una posizione speculativa contro un'altra.

---

(17) Luca, cap. XI, 39, 42; cap. XVIII, 11. Il discorso di Cefalo è significativo per caratterizzare la posizione del greco nei riguardi della religione al tempo della crisi sofistica. Quanto meno si crede, tanto piú ci si attacca, sotto forma di superstizione, a ciò che non si crede; piú le credenze religiose son scosse e maggiormente s'intensifica il culto esteriore. Cosí in Atene, al tempo dell'«illuminismo» sofistico, si moltiplicano le pratiche esterne, si celebrano le feste con maggiore sfarzo e affluenza di popolo. Infatti, se ne sta Cefalo su uno sgabello, interrompe la discussione per curarsi delle funzioni sacre ecc. Fariseismo e utilitarismo sono inevitabili: si dubita che gli dèi esistono, ma «non si sa mai»; dunque è meglio mettersi a posto continuando pratiche e culti.

(18) Cicerone, *Ad Att.*, IV, 16.

3. *La giustizia per Polemarco*

Erede della discussione è Polemarco, il quale, sull'autorità di Simonide, afferma « che è giusto rendere a ciascuno il dovuto » (τὸ τὰ ὀφειλόμενα ἑκάστῳ ἀποδιδόναι δίκαιόν ἐστι). Ma che cosa è il dovuto da rendere a ciascuno? Non certamente, dice Socrate, « rendere un deposito a chiunque lo richieda essendo fuor di senno ». Polemarco precisa: « agli amici, gli amici debbono far del bene e non del male » (τοῖς γὰρ φίλοις... ὀφείλειν τοὺς φίλους ἀγαθὸν μέν τι δρᾶν, κακὸν δὲ μηδέν). La prima definizione della giustizia può cosí formularsi: bisogna restituire all'amico il dovuto, quando questa restituzione non gli riesce dannosa. Ma, se ciò è vero, lo è anche il contrario: rendere il dovuto ai nemici, cioè fare il male.

La tesi di Polemarco fin qui è presso a poco la stessa di Cefalo, cioè quella del senso comune: fare il bene agli amici, il male ai nemici; ma amico è chi ci fa bene; dunque, può suonare anche cosí: fa bene a chi ti fa bene; male a chi ti fa male. C'è però una differenza: la morale di Cefalo è quella del senso comune ingenuo; quella di Polemarco del senso comune lustrato a filosofia, corrotto dal calcolo razionale; dunque piú pericolosa, in quanto assurge a norma di condotta. Le argomentazioni di Socrate, secondo il metodo schiettamente socratico e un procedimento che ricorda quello caratteristico di Platone dei dialoghi giovanili, denunziano la falsità della definizione di Polemarco.

Il *dovuto* o il giusto è un'obbligazione che non ammette eccezioni, essendo un principio; invece, come lo definisce Polemarco, s'identifica con la *convenienza*. Ma, se il giusto si riduce a « dare a ciascuno il conveniente » (τὸ προσῆκον), siamo ancora sul piano della utilità personale. Infatti, dopo alcuni chiarimenti, Polemarco, anche se con una certa esitazione, conferma che l'arte che si chiama giustizia deve dare « ad amici e nemici vantaggi e danni », ripetendo con altre pa-

role che è giustizia « far del bene agli amici e del male ai nemici » (τὸ τοὺς φίλους ἄρα εὖ ποιεῖν καὶ τοὺς ἐχθροὺς κακῶς). Resta da precisare come e in che cosa il giusto può giovare agli amici e danneggiare i nemici. Polemarco risponde: « nel muover guerra e nel dare il suo aiuto nel combattere ». Ma, se gli amici o i nemici non sono in guerra, il giusto non può giovare ai primi, né nuocere agli altri; « quindi a coloro che non fanno guerra l'uomo giusto è inutile » (τοῖς μὴ πολεμοῦσιν ὁ δίκαιος ἄχρηστος). Ma è assurdo; perciò la giustizia è utile anche nella pace. E in che cosa? Nei « contratti » (πρὸς τὰ ξυμβόλαια), risponde Polemarco, che possono essere « accordi » (κοινωνήματα), associazioni; e l'amico sceglie il giusto come socio « per società di denaro ». Ma il denaro non è un bene fino a quando non si usa: per quale suo uso il giusto è utile? « Quando si voglia depositare il denaro e conservarlo » (ὅταν παρακαταθέσθαι καὶ σῶν εἶναι), cioè la giustizia è utile quando il denaro è inutile. In breve: dalla definizione che giustizia è fare bene agli amici e male ai nemici, consegue che « per tutti gli oggetti la giustizia non serve, quando essi servono; e serve quando non servono » (περὶ τἆλλα δὴ πάντα ἡ δικαιοσύνη ἑκάστου ἐν μὲν χρήσει ἄχρηστος, ἐν δὲ ἀχρηστίᾳ χρήσιμος).

La tesi di Polemarco offre il fianco all'ironia e anche al sofisma; Socrate non si lascia sfuggire l'occasione. Infatti, osserva che chi è abile custode di una cosa è anche abile ladro: « se perciò il giusto è abile a custodire il denaro, lo è anche a rubarlo »; dunque la giustizia è « una specie di arte del furto, a vantaggio degli amici e a danno dei nemici » ([19]). Polemarco a questo punto non sa piú cosa dire, ma continua a sostenere « che la giustizia consiste nel giovare agli amici e far danno ai nemici ». Socrate, poiché il sofista insiste nel mantenere questa insufficiente definizione, la riesami-

(19) Queste argomentazioni sofistiche sono proprie di Platone giovane. Una tesi simile Socrate sostiene nell'*Ippia minore*: chi sa essere veritiero sa anche mentire.

na chiedendo che cosa Polemarco intende per amici e nemici: « tu chiami amici quelli che a ciascuno *paiono* buoni, o quelli che *siano* buoni anche se non paiono tali (φίλους δὲ λέγεις εἶναι πότερον τοὺς δοκοῦντας ἑκάστῳ χρηστοὺς εἶναι, ἢ τοὺς ὄντας, κἂν μὴ δοκῶσι;) e nemici al medesimo modo? ». E Polemarco: « È naturale che ciascuno ami quelli che egli reputa buoni, e odi quelli che reputa cattivi ». Ma sul terreno dell'opinabile si può sbagliare, stimando buoni molti che sono cattivi e viceversa; consegue che « sarebbe giusto giovare ai cattivi e recar danno ai buoni », che è operare contro giustizia. A Polemarco il ragionamento sembra sbagliato, ma è la conseguenza necessaria dalle premesse; opportuno allora precisare i concetti di amico e di nemico; alle strette, egli non si affida piú al solo dato opinabile: « Quegli che paia ed è realmente buono, lo diremo amico; ma chi paia e non è buono, diremo che pare, ma non è amico (τὸν δοκοῦντά τε καὶ τὸν ὄντα χρηστὸν φίλον· τὸν δὲ δοκοῦντα μέν, ὄντα δὲ μὴ δοκεῖν, ἀλλὰ μὴ εἶναι φίλον); lo stesso è per il nemico », per cui « è giusto far del bene all'amico, che è buono, e male al nemico, che è cattivo » (ἔστι δίκαιον τὸν μὲν φίλον ἀγαθὸν ὄντα εὖ ποιεῖν, τὸν δ'ἐχθρὸν κακὸν ὄντα βλάπτειν). Polemarco accetta la formulazione data da Socrate al concetto di giustizia, convinto che ormai la questione sia risolta.

Il figlio di Cefalo non s'accorge che anche cosí la giustizia risulta una virtú inutile, e inutile l'attività del giusto; a Socrate bastano poche battute per convincerlo. Se si deve far male al nemico cattivo, il giusto deve far male a qualcuno; ma, facendo male ai cattivi, costoro diventano peggiori e dunque piú ingiusti; forse è compito dei giusti rendere altri ingiusti e dei buoni rendere altri cattivi? L'azione del caldo non quella di raffreddare, né l'azione del secco d'inumidire; « quindi non è proprio del giusto fare danno al nemico, né ad alcun altro; ma del suo contrario, dell'ingiusto » (οὐκ ἄρα τοῦ δικαίου βλάπτειν ἔργον, οὔτε φίλον οὔτ'ἄλλον οὐδένα, ἀλλὰ τοῦ ἐναντίου, τοῦ ἀδίκου). Per conseguenza: « se qual-

cuno afferma esser giusto il dare a ciascuno il dovuto, e ritiene sia dovuto danno ai nemici da parte del giusto, ed agli amici vantaggio, non sarebbe sapiente perché non dice la verità; infatti, non ci è risultato che sia giusto far del danno a qualcuno ».

Per Socrate, come è noto, fa il male chi non conosce il bene, o chi lo scambia per il bene. Impossibile che chi conosce il bene possa fare il male: perché nessuno ha il gusto di fare il male per il male, ma soprattutto in quanto nessuno vuol fare male a se stesso, giacché l'ingiustizia non è un male per chi la patisce, ma per chi la fa. Pertanto l'ingiusto è ignorante, non ha *scienza* della giustizia, ma un'opinione fallace. Infatti, la giustizia esclude il suo opposto, la ingiustizia; dunque il giusto non può fare ingiustizia ad alcuno: il giusto che fa bene agli amici buoni e male ai nemici cattivi manca della scienza del bene. Chi è veramente giusto, non è possibile che commetta ingiustizia verso l'ingiusto, altrimenti si renderebbe ingiusto anche lui e nessuno sarebbe giusto. La tesi di Polemarco è ridotta all'assurdo. Ma siccome il giusto conosce la giustizia non può non agire secondo questa conoscenza, e pertanto in qualsiasi caso non può fare ingiustizia. L'intellettualismo etico di Socrate ha piena ragione sull'empirismo di Polemarco.

Oltre a questo contenuto speculativo, la dottrina di Socrate — che qui Platone tiene presente — ne ha uno pedagogico: il male non si vince col male, in quanto ciò rende peggiori e mai migliori; solo la sapienza può vincere l'ignoranza, ma il giusto che fa del male all'ingiusto, si mette nella condizione di chi vuol vincere l'ignoranza con l'ignoranza. Dunque, il compito dell'uomo giusto è di educare gli ignoranti, di mettere la propria sapienza a servizio degli altri, per il bene loro e dello Stato ([20]); altrimenti la giustizia sarà una virtú sterile e inutile. Il giusto deve fare del

(20) Socrate spese tutta la sua vita a questo fine.

bene a cattivi e a buoni, a amici e nemici, in quanto l'essenza della giustizia è il bene senza restrizioni. Egli non può ricevere ingiustizia da alcuno, e quanti gli fanno del male sono ignoranti da educare, giacché non sanno che fanno ingiustizia a se stessi, rendendosi ancora piú ingiusti ([21]). Se Polemarco vuole davvero definire la giustizia deve lasciare da parte il campo dell'opinione e del particolare.

4. *La giustizia per Trasimaco.*

Trasimaco, mentre Socrate e Polemarco discutono, dà segni d'impazienza: vuole interrompere il discorso, impugnare il ragionamento. Alla fine, « non stette piú alle mosse », e si volse contro Socrate gridando che quei discorsi eran ciancie e scempiaggini. Invitato a parlare e a insegnare ai presenti che cosa sia la giustizia, chiede del denaro; assicuratosi del pagamento e desideroso di far bella figura con una splendida risposta ([22]), dà la sua definizione della giustizia: « io affermo essere il giusto niente altro che il vantaggio del piú forte » (φημὶ γὰρ ἐγὼ εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος ξυμφέρον). Socrate scherzando dà a κρείττων un significato restrittivo: superiorità di forza fisica. In tal caso, giacché al pancratiaste Polidamante, il piú forte di tutti, sono utili le carni bovine, questo cibo dovrebbe essere utile a tutti. Trasimaco precisa meglio: chi governa fa leggi conformemente al suo utile; perciò « in tutti gli Stati il giusto è sempre il medesimo, ciò che conviene al governo costituito » (ἐν ἁπάσαις ταῖς πόλεσι ταὐτὸν εἶναι δίκαιον, τὸ τῆς καθεστηκυίας ἀρχῆς ξυμφέρον).

La definizione è l'applicazione di un principio di ordine generale: nessuno agisce per l'utile degli altri, ma sempre

---

(21) Questa dottrina è svolta nel libro X della *Repubblica*.

(22) Questi i caratteri con cui Platone nei dialoghi giovanili tratteggia i sofisti. Il rimprovero che Trasimaco fa a Socrate di domandare e non rispondere è un'accusa frequente. Cfr., per es., *Protagora*, 337 d.

per il proprio; dunque, chi governa promulga leggi che giovano a lui e che i sudditi devono rispettare, perché è *giusto* rispettare le leggi che chi governa impone per il proprio utile. Trasimaco afferma il diritto di natura al di sopra delle convenzioni sociali — la differenza tra deboli e forti non è positiva, ma naturale — e difende il principio dell'utile individuale, movente di tutte le azioni umane; dunque la definizione, il giusto è l'utile del piú forte e la conseguente ubbidienza alle leggi da parte dei deboli hanno un fondamento naturale. Chi è forte deve governare e gli altri ubbidire; ed è *giusto* ubbidire per l'utile di uno, in quanto il non ubbidire è ribellarsi ai decreti della natura; perciò chi non ubbidisce alle leggi è ingiusto e merita d'esser punito ([23]).

---

(23) Non possiamo dire se queste teorie siano proprio di Trasimaco, o della sofistica in genere; tuttavia la testimonianza di Platone è valida. La teoria denunzia un senso vivo della realtà effettuale e un forte pessimismo storico. Trasimaco forse era convinto che la giustizia non è l'utile del piú forte, ma constatava che cosí avviene nella società e che è inutile opporsi al «fatto»; meglio accettare il giuoco e trarne tutti i vantaggi possibili. Per Socrate, invece, è compito della filosofia — e del governante — modificare il dato, instaurare una società giusta, o almeno di proporsela come ideale. A Trasimaco manca questo ottimismo; infatti, come già detto, gli dèi non badano alle cose umane, altrimenti non avrebbero trascurato il massimo dei beni, la giustizia, che gli uomini non applicano mai. L'ingiustizia, il male nel mondo, è stato sempre, da un lato, motivo di ateismo e, dall'altro, di esaltazione dello stesso male, dato che esso trionfa e ha successo, mentre la virtú è fonte di sventure. Di qui la conclusione: l'ingiustizia, che di fatto è sempre praticata, è legge di natura; dunque, essere ingiusti o fare il proprio utile assoggettando gli altri, è ubbidire alla natura. A questa stessa legge naturale s'appella Ippia di Elide contro «la legge tiranna degli uomini (τύραννος τῶν ἀνθρώπων), che costringe a molte cose contro natura» (Platone, *Protagora*, 337 d). Ma tra Ippia e Trasimaco, diversamente da quanto sostengono alcuni storici, c'è una rilevante differenza: anche se entrambi si fondano sull'opposizione tra natura (φύσις) o diritto naturale e convinzione (νόμος), o diritto positivo, Ippia mira all'αὐτάρκεια, fine dell'uomo, per legge naturale, autarchia di cui Trasimaco accentua l'aspetto piú propriamente politico: la sovranità del forte sulla massa che deve solo ubbidire (Cfr. Platone, *Ipp. min.*, 368 b e sgg.; Senofonte, *Memorabili*, IV, cap. 4). Le due posizioni sono riprese nel *Gorgia* da Callicle, il quale rimprovera a Socrate di confondere natura e legge che «in tante cose son tra loro contrarie» (τὰ πολλὰ δὲ ταῦτα ἐναντία ἀλλήλοις ἐστίν, ἥ τε φύσις καὶ ὁ νόμος). Per Callicle «quelli che fanno le leggi sono i deboli e i molti (ἀσθενεῖς καὶ οἱ πολλοί); quindi le fanno per proprio conto e utile, e conformemente dispensano lodi e biasimi. Spaventano i piú forti e capaci di soverchiare gli altri, per impedire che si elevino; dicono essere brutto e ingiusto volere essere superiori agli altri e che offendere la giustizia è appunto questo tentare di avere di piú. Essi, i piú

Socrate è d'accordo che il giusto è qualcosa di utile, ma non l'utile del piú forte. Osserva: i governanti non sono infallibili; dunque, alcune leggi possono loro essere dannose, ma i sudditi devono sempre ubbidire; se cosí, « non è soltanto giusto fare l'utile del piú forte, ma anche il contrario, cioè il non utile » (Οὐ μόνον ἄρα δίκαιόν ἐστι τὸ τοῦ κρείττονος ξυμφέρον ποιεῖν, ἀλλὰ καὶ τοὐναντίον, τὸ μὴ ξυμφέρον); consegue che il giusto non è piú l'utile di chi governa.

Ma se il governante può sbagliare, non possiede la scienza del governare, cioè la scienza dell'utile; dunque neanche quella della giustizia. La questione è allo stato di prima: della giustizia non si è data ancora la definizione vera. Né può non sbagliare: chi non sbaglia possiede la scienza, ma chi possiede la scienza di ciò che è giusto non pensa soltanto al proprio utile; viceversa chi si preoccupa solo di quest'ultimo non possiede il concetto di giustizia; dunque è ignorante.

Diversa la posizione del suddito: deve sempre ubbidire anche se la legge è a lui dannosa; se non ubbidisce è ingiusto, perché si ribella alla volontà del governante, ma soprattutto perché non ubbidisce alla legge. Il suo bene è rispettare ciò che gli viene imposto, anche se la legge lo colpisce

---

deboli, si contentano dell'uguaglianza ». Ma ciò è contro natura, in quanto « la natura stessa dimostra essere giusto che il piú forte stia al disopra del piú debole e il piú capace del meno capace » (ἡ δέ γε φύσις αὐτὴ ἀποφαίνει αὐτό, ὅτι δίκαιόν ἐστι τὸν ἀμείνω τοῦ χείρονος πλέον ἔχειν καὶ τὸν δυνατώτερον τοῦ ἀδυνατωτέρου), concordanza tra mondo umano e naturale notata già da altri, tra cui Esiodo (Ἔργα καὶ ἡμέραι, 203-211). Callicle riconosce che è cosí perché tali sono « i sentimenti e i caratteri » degli uomini; voler fantasticare il contrario è inutile e a niente valgono « gl'incantesimi, i prestigi e le leggi contro natura » (μαγγανεύματα καὶ ἐπῳδὰς καὶ νόμους τοὺς παρὰ φύσιν ἅπαντας). Su questa necessità naturale ineluttabile Callicle e Trasimaco concordano.

Per Polo, potenti e felici, i tiranni, i quali possono condannare a morte chi vogliono, confiscare beni e mandare in esilio: chi è capace di far questo è degno d'invidia; e Polo si meraviglia come a Socrate possa sembrare invece uno sciagurato degno di compassione e come si possa sostenere che è preferibile ricevere anziché commettere ingiustizia. In breve, per Polo è potente chi può « fare tutto di testa sua » (πάντα πράττοντι κατὰ τὴν αὑτοῦ δόξαν), o, come traduce il Ficino: « ceteraque omnia pro libidine facere ». Cfr. *Gorgia,* 482 a-484 a; 466 a-470 a.

nei suoi interessi e persino nella vita; altrimenti, il suddito è ingiusto come il governante e fa il suo male. L'ingiustizia ricade su chi la fa; è giusto chi si uniforma alla legge ([24]). Con queste argomentazioni la definizione trasimachea della giustizia è capovolta: il giusto non è l'utile del piú forte, che, potendo sbagliare, alle volte fa il suo danno; invece è l'utile dei sudditi, i quali, ubbidendo alle leggi, fanno sempre il loro bene.

A questo punto interviene Clitofonte che, dalla trincea della piú stretta ortodossia sofistica, attacca Socrate: è assurdo dire che il governante può fare il suo danno, perché nessun uomo ha mai agito contro il proprio interesse; infatti, nell'atto che promulga la legge, egli la crede utile, e giacché è utile ciò che a ognuno par tale, anche se la legge sembri dannosa agli altri, essa per chi la fa è sempre utile (τὸ τοῦ κρείττονος ξυμφέρον ἔλεγεν ὃ ἡγοῖτο ὁ κρείττων αὑτῷ ξυμφέρειν). Clitofonte rappresenta l'ala estremista della sofistica; dal suo punto di vista, la posizione è imbattibile: ogni cosa non è quello che è, ma quello che pare a chi pare; al governante una legge pare utile ed è utile; al suddito non resta che ubbidire.

Socrate domanda a Trasimaco se accetta la tesi di Clitofonte; il Calcedonio la respinge e chiarisce la propria: non è naturale che gli uomini siano uguali, anzi per natura alcuni sono piú forti, altri piú deboli; la persona a cui pare è il piú forte, colui che è capace di governare; ma chi ha tale capacità non sbaglia; meglio, è davvero il piú forte quando non sbaglia. Come il medico non è medico quando sba-

(24) Nei *Memorabili* (libro IV, cap. IV) Socrate, discutendo con Ippia sulla giustizia, afferma che « l'uomo uniforme alle leggi è giusto, e il non uniforme ingiusto » (ὁ μὲν ἄρα νόμιμος δίκαιός ἐστιν, ὁ δὲ ἄνομος ἄδικος). A una replica di Ippia, dimostra che la concordia e la prosperità dello Stato sono possibili con l'assoluta obbedienza dei cittadini alle leggi e conclude: « una medesima cosa essere il legittimo e il giusto » (τὸ αὐτὸ... νόμιμόν τε καὶ δίκαιον εἶναι). Pertanto Socrate e Trasimaco sono d'accordo circa l'assoluto rispetto della legge da parte dei sudditi, dissentono nel definire quale legge sia giusta e meriti obbedienza.

glia, cosí il governante, « perché chi sbaglia, sbaglia quando gli vien meno il sapere » (ἐπιλειπούσης γὰρ ἐπιστήμης ὁ ἁμαρτάνων ἁμαρτάνει); invece, « il governante, in quanto è tale non sbaglia, e, non sbagliando, promulga quanto è ottimo per lui; e il suddito deve eseguirlo » (τὸν ἄρχοντα, καθ' ὅσον ἄρχων ἐστί, μὴ ἁμαρτάνειν, μὴ ἁμαρτάνοντα δὲ τὸ αὑτῷ βέλτιστον τίθεσθαι, τοῦτο δὲ τῷ ἀρχομένῳ ποιητέον). Viene riconfermato che il giusto è l'utile del piú forte.

Dopo il chiarimento di Trasimaco — il governante quando è tale non sbaglia e sbaglia quando gli viene meno il sapere — la questione s'imposta in altro modo: il governante che possiede la sapienza la impiega a proprio beneficio, o dei sudditi? Meglio: la sapienza — nel nostro caso: la conoscenza della giustizia — è utile solo a chi la possiede, o anche agli ignoranti? (25).

Socrate rileva che ogni arte è fatta per cercare e procacciare l'utile di qualcuno — il medico possiede la scienza medica per curare gli infermi — e pertanto non ricerca l'utile di se stessa: la medicina non di sé medesima, ma del corpo; « quindi nessuna disciplina ricerca o prescrive l'utile del piú forte, ma del piú debole e suddito suo ». « Dunque neppure nessun altro, in alcun governo, in quanto governante, ricerca e prescrive l'utile proprio, ma quello del suddito, al quale presta la sua opera; e mirando ad esso e a quanto giova e conviene, dice ciò che dice e fa quello che fa, sempre » (οὐκοῦν... οὐδ' ἄλλος οὐδεὶς ἐν οὐδεμιᾷ ἀρχῇ, καθ' ὅσον ἄρχων ἐστί, τὸ αὑτῷ ξυμφέρον σκοπεῖ οὐδ' ἐπιτάττει, ἀλλὰ τὸ τῷ ἀρχομένῳ καὶ ᾧ ἂν αὐτὸς δημιουργῇ· καὶ πρὸς ἐκεῖνον βλέπων καὶ τὸ ἐκείνῳ ξυμφέρον καὶ πρέπον καὶ λέγει ἃ λέγει καὶ ποιεῖ ἃ ποιεῖ ἅπαντα).

Qui la forza del ragionamento socratico: se il governante come tale è sapiente, non può far l'utile proprio perché contraddittorio. Solo chi non ha il concetto di giustizia, l'igno-

---

(25) La discussione è interrotta da alcune tirate ironiche contro Trasimaco, che, da parte sua, rimprovera a Socrate di essere insidioso nelle domande, di farle con cattiva intenzione. Socrate protesta la sua sincerità.

rante, può identificare il giusto con il proprio utile; chi è sapiente sa che la giustizia non fa l'interesse di uno, ma della comunità. Una delle due: o il governante non è sapiente e può sbagliare, ma, in tal caso, non fa il proprio utile: o non sbaglia, è sapiente, e non fa l'utile proprio, ma quello dei sudditi, consapevole che, se facesse il suo proprio interesse, commetterebbe ingiustizia, farebbe il suo danno. Ma ciò è contraddittorio: chi conosce il bene non può operare il male; per conseguenza il governante giusto non fa il proprio utile, ma quello dei sudditi, che meritano esser governati con giustizia; a loro volta ubbidendo al governante e alle leggi, essi cooperano al bene della comunità.

Trasimaco risponde con una tirata contro la giustizia, alla maniera sofistica. I fatti di esperienza sono quello che sono e contro di essi, che parlano da soli, inutile ogni discussione: i governanti hanno verso i sudditi la stessa disposizione d'animo dei pastori e dei bovari verso le pecore e i buoi, ingrassati per il bene di chi li alleva. «La giustizia e il giusto in effetti sono un bene altrui, cioè l'utile del piú forte e governante, ma un danno di chi obbedisce e serve; l'ingiustizia è il contrario, governa coloro che sono bonari e giusti, e i sudditi fanno l'utile del piú forte, lo rendono felice servendolo, ma felici non fanno se stessi in alcun modo» (ἡ μὲν δικαιοσύνη τε καὶ τὸ δίκαιον ἀλλότριον ἀγαθὸν τῷ ὄντι, τοῦ κρείττονός τε καὶ ἄρχοντος ξυμφέρον, οἰκεία δὲ τοῦ πειθομένου τε καὶ ὑπηρετοῦντος βλάβη· ἡ δὲ ἀδικία τοὐναντίον καὶ ἄρχει τῶν ὡς ἀληθῶς εὐηθικῶν τε καὶ δικαίων, οἱ δ' ἀρχόμενοι ποιοῦσι τὸ ἐκείνου ξυμφέρον κρείττονος ὄντος, καὶ εὐδαίμονα ἐκεῖνον ποιοῦσιν ὑπηρετοῦντες αὐτῷ, ἑαυτοὺς δὲ οὐδ' ὁπωστιοῦν). La vita di ogni giorno insegna che nei contratti, nei rapporti con lo Stato, specie quando si tratta di contributi, nelle riscossioni, nell'esercizio di una pubblica carica, il giusto ha sempre la peggio; invece, «la perfettissima ingiustizia rende felicissimo chi opera contro giustizia, e miserrimi coloro che subiscono l'ingiustizia e non vogliono farla» (ἐὰν ἐπὶ τὴν

τελεωτάτην ἀδικίαν ἔλθῃς, ἣ τὸν μὲν ἀδικήσαντα εὐδαιμονέστατον ποιεῖ, τοὺς δὲ ἀδικηθέντας καὶ ἀδικῆσαι οὐκ ἂν ἐθέλοντας ἀθλιωτάτους). Chi commette una sola colpa è punito, ma chi consuma tutte le ingiustizie è chiamato beato e felice, « tanto l'ingiustizia, quando ha raggiunto un grado elevato, è piú forte e signorile e padronale della giustizia » (οὕτως... ἰσχυρότερον καὶ ἐλευθεριώτερον καὶ δεσποτικώτερον ἀδικία δικαιοσύνης ἐστὶν ἱκανῶς γιγνομένη) (26).

Il λόγος di Trasimaco, nel suo estremismo, crudo e crudele, compiaciuto, è presentato come un fatto di esperienza giornaliera; un gran secchio d'acqua versato sulle orecchie, come dice Platone scherzando. Il Calcedonio, non tien conto delle precedenti osservazioni di Socrate e ripropone, forte della realtà effettuale, la sua definizione, cosí ragionando: ciascuno agisce solo per il proprio utile; il governante, anche se tratta bene i sudditi, se li « ingrassa », come il pastore le pecore, fa sempre il proprio interesse. Se poi si guarda al vivere sociale, l'esperienza conferma che l'ingiusto è piú felice del giusto; dunque tutto prova che la giustizia è l'utile del piú forte e la legge fatta per i deboli (27).

Il λόγος di Trasimaco è esatto se ci si limita ai dati di

---

(26) La stessa tesi sostiene Polo nel *Gorgia* (471 a-d), anche se in maniera meno estremista: Archelao, figlio di una serva, con la massima ingiustizia (τὰ μέγιστα ἠδίκηκεν), con il delitto, diventò re; e, per fare questo, occorrono ingegno e abilità. Ma Socrate muove le stesse obiezioni che a Trasimaco (*ivi*, 465 a): non basta conoscere la retorica, ma è necessario studiare anche la dialettica; « è brutta cosa mirare al conseguimento del piacere senza il bene » (αἰσχρόν φημι εἶναι τὸ τοιοῦτον... ὅτι τοῦ ἡδέος στοχάζεται ἄνευ τοῦ βελτίστου).
Questo pessimismo storico, che è una specie di moralismo alla rovescia, lo si trova in molti pensatori ed ha una sua verità come constatazione che purtroppo le cose di questo mondo vanno cosí; esso pone in maniera angosciosa il problema del male. Trasimaco è un precursore del de Sade e non solo del « divin marchese ».

(27) Il concetto dell'ingiustizia assoluta che sa consumare tutte le ingiustizie dà al governante trasimacheo una superiorità d'ingegno e altre doti intellettuali e pratiche che lo distaccano dal comune degli uomini, lo mettono al di sopra e anche al di là. Machiavelli e Nietzsche, per certi aspetti, vi si possono riconoscere. Ciò dà a κρείττων un significato molto complesso. Nel senso di una superiorità, che include altre accezioni oltre all'idea di forza, è usato da Eraclito: ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων (Diels, Fr., 45).

fatto e se il bene cui l'uomo possa aspirare s'identifica con il successo materiale a qualsiasi costo: denaro, potere, onori. Su questo punto, Socrate è agli antipodi: la giustizia, pur non prescindendone, è al di là degli interessi materiali dei singoli; tutti, compreso il governante, devono lavorare per il bene della comunità, realizzabile solo in uno Stato giusto, che implica il rispetto della legge. Il ragionamento di Trasimaco invece s'imposta cosí: ogni uomo pensa al proprio utile personale e, per conseguirlo, è disposto a commettere qualsiasi ingiustizia; ma solo il forte riesce ad appagare questo istinto naturale e comune; una volta al potere, detta leggi che fanno il proprio interesse e punisce chi non le rispetta. Socrate oppone: chi fa il suo utile personale commettendo ingiustizia, fa il suo danno e quello della comunità; se ogni cittadino agisse in vista della propria utilità, non sarebbe possibile nessuna forma di associazione; consegue che la legge dev'essere al di sopra dell'interesse particolare dei singoli, compreso quello del governante, ché essa deve fare il bene di tutti.

Infatti, ribatte: il vero pastore mira al bene del gregge e non alla scorpacciata o alla vendita, come un goloso o un uomo di affari; l'uomo di governo, in quanto tale, mira al bene del suddito. Inoltre, se fosse vero che il governante si preoccupa solo del suo utile, non chiederebbe compensi; se li chiede, governare non implica ricompensa. Ogni arte ha un'utilità sua propria: quella del medico, la salute; l'arte del pilota, la sicurezza del navigare; se poi il medico e il pilota pretendono una ricompensa, questa, non implicita nella loro arte, è dovuta a un'altra, all'arte della ricompensa. « Non quindi dalla propria arte deriva a ciascuno questa utilità della riscossione della ricompensa...: ogni arte compie l'opera sua e giova a ciò cui è preposta »; e, « qualora non s'aggiunga la ricompensa, l'artefice non ritrae alcuna utilità dall'arte ». Se l'arte a chi la esercita non reca ricompense, anche quella del governare non dà alcun utile al governante;

per conseguenza, nessuno l'accetta per suo piacere; dunque, il governante non prescrive il suo bene, ma quello del suddito «e per questo motivo ci vuole una ricompensa, in denaro o in onori, a coloro che vogliano disporsi a salire al governo».

L'argomento di Socrate [28] si fonda sulla distinzione tra le varie arti e quella della ricompensa: ogni arte ha una sua peculiare utilità che non è a vantaggio di chi la esercita; non il medico trae alcun utile dalla sua arte, ma i suoi pazienti; se la medicina non fosse utile a questi ultimi, sarebbe inutile; e, come la medicina, qualsiasi altra arte; per questo, chiunque ne esercita una vuole una ricompensa, la quale non ha niente a che fare con l'arte esercitata, essendo un'arte per se stessa: la scienza ha il suo fine in se stessa, e non è la ricompensa. Cosí anche l'arte del governare, il cui fine è l'utile dei governati e non quello del governante, al quale pertanto spetta una ricompensa.

Socrate aveva detto, che se chi è capace di governare non accetta il potere, merita una pena; Glaucone domanda quale la pena e quale la ricompensa. Non onori o danaro, ché il giusto non è ambizioso né avaro: il sapiente dev'essere costretto a governare [29]; la pena, quella di sottostare al governo dell'ingiusto. Questo il motivo per cui i degni accettano il carico: «vanno al potere non come se andassero all'acquisto di un bene e a un godimento, ma per necessità, non essendovi altri, migliori o simili, cui affidare il governo» (καὶ τότε ἔρχονται ἐπὶ τὸ ἄρχειν, οὐχ ὡς ἐπ' ἀγαθόν τι ἰόντες οὐδ' ὡς εὐπαθήσοντες ἐν αὐτῷ, ἀλλ' ὡς ἐπ' ἀναγκαῖον καὶ οὐκ ἔχοντες ἑαυτῶν βελτίοσιν ἐπιτρέψαι οὐδὲ ὁμοίοις). Dunque, il giusto non è l'utile del governante [30].

Trasimaco aveva affermato che la perfetta ingiustizia è

---

(28) In verità, molto debole: l'ingiusto che detiene il potere perpetrando ingiustizia per il proprio utile, si prende il gusto — sottile e crudele ironia «a carico» dei deboli ubbidienti e plaudenti — di farsi anche dare una ricompensa.

(29) Questo motivo è sviluppato nel libro VI, 519 a e sgg.

(30) Si può osservare che il sapiente, accettando il governo per timore di

piú profittevole della perfetta giustizia. Socrate entra nel cuore della questione: tra giustizia e ingiustizia, quale è virtú e quale vizio? Non si tratta di discutere se l'una arrechi vantaggi materiali e l'altra svantaggi, ma quale delle due è conforme alla legge morale.

Il sofista cerca di sviare la discussione: la giustizia è «troppo nobile dabbenaggine» (πάνυ γενναίαν εὐήθειαν) e l'ingiustizia «accortezza» (εὐβουλία). Socrate rimette le cose a posto: che il giusto sia un dabben'uomo e l'ingiusto un uomo accorto, è questione secondaria; ora si tratta di stabilire se l'ingiusto è piú assennato e piú buono del giusto. Trasimaco acconsente e Socrate trae la conseguenza che in tal modo l'ingiustizia è virtú e sapienza e la giustizia vizio e ignoranza. È un capovolgimento: non si dice che la ingiustizia è piú profittevole della giustizia, prescindendo dallo stabilire quale delle due sia virtú e sapienza e quale vizio e ignoranza, ma si capovolge la scala dei valori; infatti, altro è dire che l'ingiustizia è profittevole, ma è un vizio, altro che è profittevole ed una virtú. Socrate in poche battute ha ragione del suo avversario.

Un giusto non vuol soverchiare un altro giusto, ma l'ingiusto; l'ingiusto invece vuole soverchiare il giusto e l'ingiusto. Ora, chi s'intende di una cosa — il medico di medicina, il musico di musica — ha senno ed è buono per la cosa di cui s'intende e non vuole soverchiare un altro intenditore della stessa cosa; è l'insciente che vuole soverchiare lo sciente e l'insciente. Cosí per il giusto e per l'ingiusto. Dunque «il giusto somiglia al sapiente e buono e l'ingiusto al cattivo e ignorante» (ἔοικεν ἄρα ὁ μὲν δίκαιος τῷ σοφῷ καὶ ἀγαθῷ, ὁ δὲ ἄδικος τῷ κακῷ καὶ ἀμαθεῖ) ([31]).

---

un cattivo governante, in fondo, fa il proprio utile. L'osservazione non è valida: il giusto va al governo per evitare il danno della comunità. Egli, non ha alcuna preoccupazione: qualsiasi cosa faccia il cattivo governante, non può arrecargli alcun male, anche se lo condanna a morte. Anche questo motivo è ripreso nel Libro X, 610 d.

(31) Il Guzzo (*Il problema di Platone*, in «Giornale critico della filosofia italiana», IV, 3 e poi come «Introduzione» all'*Apologia di Socrate*, Firenze, Val-

Argomentazione solida: la virtú non può avvantaggiarsi sulla virtú, ma sul vizio; è quest'ultimo, che ignorando la virtú e trascinato dalla sua stessa ignoranza, cerca soverchiare anche la virtú. Trasimaco ha di che sudare e arrossire.

Socrate, a questo punto, avrebbe potuto concludere che è falso «che l'ingiustizia è piú capace e piú forte della giustizia» (ὅτι καὶ δυνατώτερον καὶ ἰσχυρότερον εἴη ἀδικία δικαιοσύνης), una volta che giustizia è sapienza e virtú (σοφία τε καὶ ἀρετή ἐστι δικαιοσύνη) e ingiustizia, ignoranza (ἐστὶν ἀμαθία ἡ ἀδικία); tuttavia, mette in discussione quest'ultima parte del λόγος trasimacheo. L'ingiustizia produce odi e tumulti, ma dove c'è disarmonia e disunione non può esservi forza né nell'individuo né nello Stato ([32]): « risulta dunque che l'ingiustizia ha tale azione, che, dovunque si trovi, Stato parentela esercito e cosí via, anzitutto lo rende incapace di agire d'accordo con se stesso, perché tumultua e discorda ed è nemico di se stesso e di tutto ciò che gli è contrario e giusto » (οὐκοῦν τοιάνδε τινὰ φαίνεται ἔχουσα τὴν δύναμιν, οἵαν, ᾧ ἂν ἐγγένηται, εἴτε πόλει τινὶ εἴτε γένει εἴτε στρατοπέδῳ εἴτε ἄλλῳ ὁτῳοῦν, πρῶτον μὲν ἀδύνατον αὐτὸ ποιεῖν πράττειν μεθ' αὑτοῦ διὰ τὸ στασιάζειν καὶ διαφέρεσθαι, ἔτι δ' ἐχθρὸν εἶναι ἑαυτῷ τε καὶ τῷ ἐναντίῳ παντὶ καὶ τῷ δικαίῳ). Ma, è possibile tra gli ingiusti una perfetta ingiustizia? È possibile una società di ingiusti, che si comportassero tra loro come si comportano verso quelli cui usano ingiustizia? Evidentemente tra loro si comportano secondo giustizia, altrimenti non potrebbero fa-

lecchi, 1925) scrive: « E il primo libro della *Repubblica,* se afferma che la giustizia è sapienza, con ciò non intende ridurre la giustizia a sapienza, ma solo affermare che la giustizia è valore, l'ingiustizia disvalore, contro la tesi sofistica che l'ingiustizia sia forza, e la giustizia debolezza e inettitudine ». Il Guzzo, che, a quanto sembra, non tien conto che si tratta di un dialogo giovanile, considera la dottrina esposta nel primo libro della *Repubblica* come platonica e non socratica. La tesi giustizia-sapienza è socratica: la sapienza è virtú e la virtú va messa a servizio del bene comune della Città. In Platone la morale e la sapienza hanno un significato piú religioso e, direi, mistico, come risulta dal seguito della *Repubblica.* Ma in questo primo libro la giustizia è sapienza, secondo la dottrina socratica. Successivamente Platone darà sviluppo a questa dottrina con la pluralità delle facoltà dell'anima, ognuna delle quali realizza una propria virtú.

(32) Cfr. *Memorabili,* libro IV, cap. IV.

re nemmeno ingiustizia agli altri: l'ingiustizia assoluta è impossibile. Gl'ingiusti lo sono a metà: tali verso gli altri, giusti tra loro; dunque, l'ingiustizia è possibile per la giustizia, mentre la giustizia è senza l'ingiustizia. Un ingiusto senza giustizia non può essere nemmeno ingiusto perché incapace di agire; egli, dunque, come tale, è un incapace e la sua stessa capacità di fare ingiustizia è possibile in quanto è in qualche modo giusto. In breve: l'ingiustizia è impotente e l'ingiusto è un uomo inutile; è qualche cosa per la giustizia che usa solo per lui e i suoi compagni; essa gli permette di essere ingiusto con gli altri.

Se cosí, l'ingiusto non può vivere meglio del giusto ed esser felice. Ogni organo ha una sua attività, che può disimpegnare per una virtú sua propria: l'occhio non esplica la sua funzione per un vizio. Anche l'anima ha una sua attività che disimpegna per mezzo della virtú che le è propria: la giustizia è la virtú dell'anima e il vizio, l'ingiustizia ([33]); « dunque, l'anima giusta e l'uomo giusto vivrà be-

---

(33) Che la giustizia e l'ingiustizia si riferiscano all'anima è detto nel *Critone*, 47 e - 48 a: « qualsiasi cosa sia delle nostre facoltà, l'anima è quella per la quale esistono l'ingiustizia e la giustizia » (ὅτι ποτ' ἐστὶ τῶν ἡμετέρων περὶ ὃ ἥ τε ἀδικία καὶ ἡ δικαιοσύνη ἐστίν). La giustizia è la bellezza e la perfezione dell'anima; dunque, l'uomo giusto ha la massima felicità. Fuori dell'anima non c'è giustizia salute felicità e pertanto bisogna provvedere ad essa, che è l'uomo: « nient'altro si trova ad essere l'uomo se non l'anima » (*Alcibiade Mag.*, 130 c); il corpo è uno strumento di cui essa si serve, come il suonatore della cetra (*ivi*, 129 d): l'anima vale piú del corpo (*Gorgia*, 477 c). Non si deve pensare ai piaceri, che, conseguiti contro giustizia, sono un male per l'uomo perché lo sono per la sua anima. L'uomo ingiusto è dunque « assolutamente misero, ma piú misero se non paga il fio e non vien punito; meno infelice, se sconta la pena e vien colpito dagli dèi e dagli uomini ». La punizione eleva l'anima dalla cattiva condizione dell'ingiustizia e dell'ignoranza, come l'arte del guadagnare guarisce dalla miseria e la medicina dalle malattie; la giustizia corregge e rende piú giusti, è la medicina della malvagità (σωφρονίζει γάρ που καὶ δικαιοτέρους ποιεῖ καὶ ἰατρικὴ γίγνεται πονηρίας ἡ δίκη). È meglio però non commettere mai ingiustizia, « perché la felicità non consiste nel liberarsi da un male, ma nel non avere neanche il male » (οὐ γὰρ τοῦτ' ἦν εὐδαιμονία κακοῦ ἀπαλλαγή, ἀλλὰ τὴν ἀρχὴν μηδὲ κτῆσις); se « il vizio è la cosa piú brutta perché inferiore a tutte per l'immenso danno e il male orribile », « infelicissimo è l'ingiusto ed è felicissimo chi non ha malizia nell'anima » (εὐδαιμονέστατος μὲν ἄρα ὁ μὴ ἔχων κακίαν ἐν ψυχῇ). Anche in seguito nella *Repubblica* (509 a e sgg.) è detto che la ingiustizia è il male e la giustizia il bene dell'anima.

ne, e male l'ingiusto» (Ἡ μὲν ἄρα δικαία ψυχὴ καὶ ὁ δίκαιος ἀνὴρ εὖ βιώσεται, κακῶς δὲ ὁ ἄδικος). «Ma chi vive bene, è beato e felice, e chi non vive bene il contrario» (ἀλλὰ μὴν ὅ γε εὖ ζῶν μακάριός τε καὶ εὐδαίμων, ὁ δὲ μὴ τἀναντία); e «quindi il giusto è felice, e l'ingiusto misero» (Ὁ μὲν δίκαιος ἄρα εὐδαίμων, ὁ δ' ἄδικος ἄθλιος); non è vero che l'ingiustizia sia piú profittevole della giustizia. L'ingiusto è un misero che s'illude di esser felice e piú fa ingiustizia e piú rende misero e infelice se stesso, anche se ha onori e ricchezze. L'ingiustizia ha l'apparenza della felicità, ma, purtroppo, gli uomini si lasciano quasi sempre illudere dall'apparenza ([34]).

5. *Conclusione.*

Trasimaco sconfitto si ritira dalla discussione, e Socrate conclude che il discorso è stato sviato dal suo vero scopo: invece di dire che cosa è il giusto, si è indagato se fosse vizio e ignoranza, o sapienza e virtú; poi si è discusso se l'ingiustizia sia piú utile della giustizia. Ma non si può sapere se la giustizia sia virtú o vizio e se chi la commette sia infelice o felice, quando ancora non si è detto che cosa essa è. Bisogna cominciare daccapo. Qui il dialogo finisce, senza concludere, come altri dialoghi platonici a conclusione negativa.

Dire quello che una cosa *non è*, a parte la portata educativa del metodo, ha una rilevante importanza speculativa: si riconosce che la cosa è, si risponde positivamente alla domanda *an sit*, presupposto necessario per discutere il problema del *quid sit*. Sulla prima questione Socrate e i sofisti, rappresentati nel dialogo da Trasimaco, concordano: la *giustizia è* e, se è, è un problema da porsi; sono ancora d'accordo che di essa si può dare definizione, cioè dire *che cosa è*; da ultimo, che il problema deve essere impostato dal punto di vista sociale e politico: la giustizia riguarda l'uomo in quanto singolo, ma in relazione con gli altri; morale e politica

(34) Cfr. *Repubblica*, 619 b-c.

sono inscindibili. Ma quando si tratta di definire che cosa è la giustizia in se stessa, come virtú del singolo e dello Stato, Socrate e Trasimaco discordano. Quest'ultimo si ferma al fatto empirico e v'impianta una dottrina politica: l'uomo tende per natura al proprio utile e ogni sua azione è diretta a questo scopo; ma gli uomini per natura non sono uguali, e i piú dotati s'impongono; la giustizia s'identifica con l'utile del piú forte; dire diversamente è andare contro natura; perciò qualsiasi legge positiva che impone il contrario non merita rispetto e osservanza. Per Socrate, invece, la morale è una scienza del singolo in rapporto alla società e dunque alla politica; come scienza non può fermarsi al dato, ma da questo deve risalire alla norma; il problema etico-politico non può prescindere da quello gnoseologico. Socrate è pervenuto a questa posizione grado a grado: dalla critica del senso comune di Cefalo, a quella del piatto sensismo di Polemarco e del realismo empirico di Trasimaco; ha dimostrato false le varie definizioni della giustizia, facendo intravedere che essa è sapienza e virtú e che la vita del giusto è piú felice di quella dell'ingiusto. Alla fine del dialogo dice di non sapere ancora che cosa sia il giusto; ma alcuni punti fermi sono stati raggiunti: giustizia non è dare ciò che è dovuto; non è fare bene agli amici e male ai nemici; non è l'utile del piú forte; la vita del giusto non è piú felice di quella dell'ingiusto, né l'ingiusto è piú forte del giusto. Non si sa ancora cosa sia giustizia, ma si sa che è qualcosa e quel che non è. Inoltre: Socrate ha congiunto il problema della giustizia a quello politico; ha detto che della morale e della politica c'è scienza e che il problema morale si può risolvere se si è risolto quello della conoscenza. Il dialogo nei suoi limiti contiene il nucleo centrale della dottrina di Socrate, confrontato con tesi tipicamente sofistiche; quando Platone volle dare forma sistematica al suo pensiero politico, trovò che questo scritto giovanile era ben adatto ad aprire la grande opera sullo Stato.

Ma l'etica, la politica e la gnoseologia socratiche mancavano di un fondamento metafisico e, in fondo, di un vero e profondo spirito religioso. In Platone maturo, il problema dello Stato giusto ha la sua soluzione nel tema metafisico-religioso dell'Idea del Bene ([35]).

C) SOMMARIO DEI LIBRI II-V DELLA « REPUBBLICA » (1935)

Libro II. — Per difendere la tesi di Trasimaco interviene nel dialogo Glaucone, il quale distingue i beni in tre categorie: beni che si desiderano per se stessi; che si vogliono per se stessi e i loro effetti; che non si vogliono per se stessi ma per i vantaggi che ne derivano; categoria quest'ultima alla quale assegna la giustizia, gravosa in sé ma praticata per la buona fama che procura. Al fine di indagare quale efficacia abbia la giustizia in sé, considera tre punti: genesi della giustizia; necessità di praticarla per costrizione e non per propria volontà; la vita dell'ingiusto è migliore di quella del giusto. Circa la genesi della giustizia, d'accordo con i sofisti, Glaucone afferma che essa nacque da un patto tra gli uomini per natura destinati a ricevere l'ingiustizia senza poterla fare; si promulgarono delle leggi e si dissero giuste le azioni ad esse conformi. Il giusto in tal modo è stimato per la sua incapacità a fare l'ingiustizia; dunque, la giustizia è praticata per necessità da parte di questi incapaci. Se il giusto possedesse l'anello di Gige che rende invisibili, sarebbe ingiusto anche lui. Circa l'ultimo punto Glaucone riafferma, con Trasimaco, che la vita dell'ingiusto è piú felice di quella del giusto (Capp. I-V).

---

(35) Non si può negare uno stretto legame tra il libro I e il libro II, specialmente per i due λόγοι di Glaucone e Adimanto in difesa dell'ingiustizia, quasi una ripresa piú vigorosa della tesi sofistica. Ritengo che Platone, proprio per utilizzare il dialogo giovanile intorno alla giustizia come introduzione alla intera opera, abbia ripreso le tesi sofistiche, spingendole a conseguenze assurde.

A dar forza al discorso del fratello, interviene Adimanto che, su l'autorità dei poeti e della folla, dimostra quanto faticosa sia la giustizia e quanto agevole l'ingiustizia. L'ingiusto non è anche turbato dalle preoccupazioni dell'oltretomba: dispone dei mezzi per propiziarsi gli dèi con i sacrifizi. Adimanto invita Socrate a parlare della giustizia, e il filosofo accetta, proponendo però di considerarla prima nello Stato, grande organismo, l'uomo in grande, e poi nel singolo (Capp. VI-X).

Socrate spiega la genesi dello Stato: nasce dal bisogno dei singoli di associarsi per procurarsi nutrimento, vestiti, abitazione ecc. Ogni uomo per natura è diverso da un altro; ciascuno nasce con l'attitudine a fare un lavoro ed è questo che deve fare specializzandosi: chi esercita un solo mestiere, riesce meglio di chi ne fa piú d'uno. Pertanto, anche in uno Stato piccolo è necessaria la divisione del lavoro, come sono necessarie l'importazione e l'esportazione e perciò i mercati, la moneta e i venditori per lo scambio dei prodotti. Socrate decanta la beatitudine di questo Stato primitivo senza ingiustizie e lotte, ma a Glaucone la condizione di questi uomini sembra simile a quella dei porci: manca di qualsiasi raffinatezza; e Socrate allarga il numero delle professioni e dei mestieri. Ma ad uno Stato cosí esteso non basta piú la propria terra e deve invadere quella degli altri; e con la guerra nasce il bisogno di preparare uomini adatti a questo travaglio. Alle classi esistenti si deve aggiungere quella dei guerrieri o custodi dello Stato, sempre per il principio che ogni uomo deve fare solo il mestiere a cui è portato. Adatti a fare i guerrieri, gli uomini forti e fieri di animo ma la loro fierezza dev'essere educata e disciplinata, in modo che siano, come i cani da guardia, aggressivi con le persone che non conoscono, mansueti con quelle che conoscono. I guerrieri devono saper distinguere i nemici dagli amici che son chiamati a proteggere; all'uopo, è necessario che li conoscano; dunque,

essi devono avere tendenza al conoscere e al sapere. Si pone cosí il problema della loro educazione (Capp. XI-XIV).

Essa consiste nella ginnastica per il corpo e nella cultura per l'anima. Quest'ultima comincia con il racconto di favole. Sono da eliminare quelle che offendono gli dèi, dei quali si deve sempre dire che sono buoni e il principio del bene, avendo il male un'origine diversa. Anche quando gli dèi puniscono gli uomini colpevoli si dica che fanno loro del bene: li liberano dal peso del male commesso; né si deve nelle favole raccontare che gli dèi cambiano forma e natura, perché apparirebbero ingannatori; invece, gli dèi non possono dire il falso per nessun motivo (Cap. XV-XXI).

Libro III. — Nelle favole, inoltre, non si parli mai male dell'oltretomba per evitare che i guerrieri temano la morte; per lo stesso motivo non si devono permettere rimpianti e lamenti per gli eroi caduti. Ai bambini non bisogna mai presentare gli eroi in preda a riso smodato, né dediti ai piaceri e alle passioni: la moderazione e la prudenza devono esser loro insegnate; né gli uomini giusti vanno presentati infelici e felici gl'ingiusti (Capp. I-V).

I poeti raccontano le loro favole o per semplice esposizione — parlando loro — o mediante l'imitazione, facendo parlare i personaggi: l'*Iliade* e l'*Odissea* in alcuni punti sono esposizione, in altri imitazione; la tragedia e la commedia sono tutte imitazioni. Resta da stabilire se lo Stato deve lasciare che i poeti facciano i loro racconti ricorrendo all'imitazione, o ricorrendovi in parte sí e in parte no, o se mai vi debbano ricorrere. Quanto ai guerrieri, custodi dello Stato, mai, in quanto, in base a quel che sopra si è stabilito, un singolo può riescire bene in una sola cosa e non in molte e neanche in due. Pertanto i guerrieri, liberi da tutte le altre occupazioni, devono essere operai di libertà nello Stato senza badare ad altro che a ciò non contribuisca, né imitarlo; se imitano, fin da fanciulli, debbono imitare quanto loro si addice, cioè i forti e liberi, senza compiere o imita-

re azioni contrarie alla libertà. In breve, nello Stato devono essere accettate le favole dove c'è poca o nessuna imitazione. La musica che le accompagna, non lamentosa e flebile, come quella lidia, né molle come la ionia, ma deve imitare i suoni e gli accenti del guerriero valoroso, ferito, vinto ecc.; la dorica e frigia è degna dei forti. Non occorrono strumenti con gran numero di corde ed è da bandire il flauto; bastano la lira e la cetra e, in campagna per i pastori, la zampogna. Il ritmo sia semplice e la musica si uniformi alle parole e non viceversa; convenienti le parole, e cosí anche la musica. Lo stesso controllo è necessario esercitare su pittori e scultori. La musica, conclude Socrate, per la sua efficacia va posta a base dell'educazione (Capp. VI-XII).

Anche l'educazione fisica deve avere di mira la bontà dell'anima: non un corpo buono fa l'anima buona, ma un'anima buona, un corpo buono. La ginnastica sia semplice e moderata, frugali e semplici i cibi: solo cosí gli esercizi fisici possono produrre sanità nei corpi, come la semplicità della musica produce la prudenza nelle anime. Una cattiva educazione genera, invece, licenze e malattie, popola le carceri e gli ospedali, aumenta il numero dei giudici e dei medici; vergognoso vivere sempre tra giudici e medici e dividere la giornata tra i corridoi dei tribunali e gli ambulatori delle case di cura. I medici non devono prolungare l'agonia dell'ammalato, né i giudici lasciare a vita i delinquenti nelle carceri: solo il ricco si preoccupa di vivere, anche se infermo, perché non lavora; chi vive del suo lavoro, vuol guarire presto o morire. Ottimi medici, quelli che hanno molta esperienza di malattie; ottimi giudici, quelli che non hanno alcuna esperienza d'ingiustizia; il buon medico fa morire chi è affetto da malattia inguaribile, il buon giudice fa uccidere gl'ingiusti irriducibili. Ma ciò si può evitare con la buona educazione, ginnastica e musica, che vanno armonizzate con l'unico scopo di rendere l'anima forte e pruden-

te. La musica senza la ginnastica rende molli, la ginnastica senza la musica rozzi e superbi (Capp. XIII-XIX).

Tra i guerrieri cosí educati bisogna scegliere i governanti: i piú vecchi, i migliori, quelli che dall'infanzia niente si son lasciati sfuggire di quanto possa giovare allo Stato, al quale hanno dimostrato attaccamento. Delle classi dello Stato, i governanti son paragonati all'oro, i guerrieri all'argento, gli operai al bronzo, i contadini al ferro. Se ad un appartenente alla classe dei governanti nasce un figlio paragonabile al bronzo o al ferro, lo si cacci subito tra le classi corrispondenti; similmente, se tra le classi infime nasce prole paragonabile all'oro, sia subito accolta tra le classi elevate. Pertanto è necessario esaminare con attenzione le inclinazioni naturali dei bambini, affinché possa essere secondata la tendenza sortita per natura e possano essere educati a fare quello per cui son nati. I guerrieri, il cui compito è difendere lo Stato, non devono possedere beni privati mobili e immobili, vivano a spese dei cittadini in compenso della custodia e vadano a pranzare in comune vivendo in comune come al campo (Capp. XX-XXII).

Libro IV. — Adimanto osserva che i custodi sarebbero davvero poco felici; Socrate ribatte che fine dello Stato non è rendere felice una classe di cittadini, ma che lo siano tutte; e ciò è possibile se ogni classe si limita a partecipare a quel grado di felicità che la natura le consente. I guardiani devono vigilare perché nello Stato non vi sia troppa ricchezza, che renderebbe i cittadini neghittosi, né troppa povertà che farebbe decadere il lavoro. In caso di guerra, lo Stato, pur non ricco, vincerebbe lo stesso per la gagliardìa dei suoi guerrieri o per opportune alleanze con altri Stati, meno gagliardi e ricchi. Lo Stato deve espandersi fino al limite in cui l'ingrandimento non nuoce e conserva la sua unità; in ogni caso, i suoi curatori si preoccupino che l'educazione non si corrompa e vigilino affinché rimanga immutata e non s'introducano innovazioni (Capp. I-V).

Facciamo conto che un tale Stato sia già fondato; cerchiamo di vedere dove in esso sia la giustizia e l'ingiustizia, in che l'una differisca dall'altra, quale delle due debba possedere chi aspira alla felicità, lo vedano o no gli dèi e gli uomini. Intanto è chiaro, dice Socrate, che, se è rettamente fondato, il nostro Stato è perfettamente buono, cioè *sapiente, forte, prudente e giusto.* La sapienza è la virtú propria della classe governante, la quale consiglia allo Stato la maniera migliore di comportarsi rispetto a se stesso e agli altri Stati; la fortezza è la virtú dei guerrieri consistente nel saper discernere i pericoli dai non pericoli; la prudenza o dominio sulle passioni è propria di tutte le classi dello Stato, giacché il senno della classe governante modera le cupidigie di quelle inferiori. Uno Stato che possiede queste tre virtú, è necessariamente giusto: la giustizia infatti consiste nell'adempiere ogni classe e ciascuno il proprio ufficio (Capp. VI-X).

Ora che si è contemplata la giustizia nello Stato, bisogna cercarla nel singolo e vedere, se le virtú che si sono rinvenute nello Stato, si trovino anche negli individui. Come nello Stato vi sono tre classi — la faccendiera, la guardiana e la governante — cosí nell'individuo ci sono tre princìpi diversi: l'*intellettivo,* l'*irascibile* e l'*appetitivo.* Non con il medesimo principio ciascun individuo compie questi atti, ma ciascuno dei tre compie un atto speciale: con uno apprende, con l'altro s'infiamma, con il terzo desidera i piaceri della nutrizione e della generazione e gli altri affini; infatti, il medesimo s'accorda con il medesimo e non può produrre e subire nello stesso tempo effetti contrari. Pertanto il principio della sapienza non può essere lo stesso di quello dell'irascibilità o della concupiscenza: ogni desiderio ha il suo, corrispondente. L'appetito, per esempio, ci sforza a bere, mentre la ragione ci comanda di non farlo; se quest'ultima combatte l'appetito è diversa da esso; si deve concludere che ragione e appetito appartengono a princìpi di-

versi dell'anima; la prima all'anima razionale, l'altra all'anima appetitiva o concupiscibile. Con lo stesso ragionamento è facile dimostrare che anche la parte passionale o irascibile costituisce un principio da sottomettere al dominio di quella razionale. Nel singolo, come nello Stato, si trovano la sapienza, la fortezza e la prudenza, le tre virtú proprie di ciascuno dei tre princìpi; e quando ciascuno esplica la sua funzione, si realizza la quarta virtú, cioè la giustizia; l'ingiustizia è il contrario. In breve: produrre giustizia corrisponde a disporre gli elementi dell'anima a dominare ed essere dominati secondo natura; produrre ingiustizia a governare ed essere governati l'un l'altro contro natura. Ormai ridicolo dimostrare se giovi piú praticare la giustizia o l'ingiustizia; ma, nella ricerca, è meglio andare sempre in fondo ed essere completi. Vi è una sola virtú e molti vizi, di quattro dei quali è il caso di far menzione, giacché quante sono le fogge dei governi corrispondenti a determinate specie, altrettante sono le fogge dell'anima. Una foggia è quella già esaminata, che può prendere doppio nome: regno, se governa uno solo, aristocrazia, se piú (Capp. XI-XX).

Libro V. — Socrate vorrebbe continuare a discorrere delle altre quattro forme di governo, ma Polemarco manifesta a bassa voce ad Adimanto il desiderio che parli piú ampiamente della comunanza delle donne e dei figli, a cui ha solo accennato. I presenti si associano alla proposta e vincono l'esitazione del filosofo che vorrebbe esimersi di trattare un argomento cosí delicato (Capp. I-II).

Le donne, dice Socrate, devono avere la stessa educazione degli uomini: musica e ginnastica, senza temere il ridicolo. Qualcuno potrebbe osservare che la natura dell'uomo è diversa da quella della donna, e pertanto, diverse dovrebbero essere le mansioni; Socrate nega la diversità delle nature, anche se ammette che l'uomo è piú forte e la donna piú debole. Le mogli dei guerrieri devono essere guerriere: si dovranno denudare e si vestiranno di virtú invece che di abi-

ti; parteciperanno alla guerra e alla custodia dello Stato senza occuparsi di altro; solo, per la debolezza del sesso, si darà loro la parte piú leggiera delle mansioni guerresche. Chi ride delle donne nude, non sa perché ride, né sa quello che fa. Le donne e i figli saranno in comune e i figli non dovranno conoscere il padre (Capp. III-VII).

Gli accoppiamenti vanno stabiliti dai governanti, i quali non permetteranno — sarebbe empietà — che in uno Stato di beati le unioni avvengano a casaccio. Le buone devono accoppiarsi con i buoni, e le unioni devono avvenire durante feste religiose, avendo cura che gli sposi non si accorgano che la loro unione è stata preparata dai governanti. I nati dai buoni devono essere allevati, in luogo chiuso in comune, da apposite nutrici, che sono le stesse madri, che però non devono sapere che nutrono i propri figli. La procreazione — sempre con la sorveglianza dei governanti — è permessa alle donne dai venti ai quarant'anni e agli uomini dai trenta ai cinquanta. Quando uomini e donne hanno oltrepassata l'età di procreare possono accoppiarsi come vogliono, evitando però gli incesti. I figli di uomini dappoco devono essere esposti. Tutti i nati sono fratelli e sorelle e ciascuno chiamerà tutti padre e madre. Chiunque procrea dopo l'età stabilita e senza la volontà dei governanti, genera figli spuri o illegittimi (Capp. VIII-IX).

La comunanza di donne, figli, averi nella classe guerriera è un vincolo che lega la classe in una stretta concordia e rende tutti solidali nel piacere e nel dolore. Solo cosí non si scateneranno tra i guerrieri liti e ambizioni, né vi sarà la preoccupazione di procurarsi il vitto e di allevare i figli. La loro vita sarà piú beata di quella dei vincitori olimpici; essi riceveranno ricompense in vita e degna sepoltura dopo la morte (Capp. X-XIII).

Anche i fanciulli, sopra cavalli, in modo che in caso di sconfitta possano fuggire, parteciperanno alla guerra, per abituarsi ai travagli guerreschi. Chi fugge sul campo di batta-

glia, va degradato alla classe infima; chi si lascia far prigioniero, non va riscattato; gli eroi devono essere onorati. Bisogna seppellire i morti e non è permesso spogliarli. Gli Elleni vanno risparmiati ed è proibito farli schiavi. I guerrieri non devono devastare campi e incendiare case, se si tratta non di guerra contro stranieri e nemici, ma di tumulto o guerra civile (Capp. XIV-XVI).

Ultimata la costruzione dello Stato ideale, Glaucone domanda a Socrate se esso sia mai possibile. Socrate risponde che è un modello, sempre perfetto, anche se mai realizzabile: sarebbe molto se gli Stati gli si avvicinassero. Unico modo per attuarlo, che governassero i filosofi o i governanti filosofassero, affermazione questa che può sembrare azzardata; necessario, dunque, dimostrare che a chi per natura si addice dedicarsi alla filosofia, spetta di stare a capo dello Stato. Infatti, il filosofo ama la sapienza in ogni specie: come il beone, ogni vino e l'ambizioso ogni onore, cosí il filosofo ama non una parte, ma tutta la sapienza. Dunque, è filosofo chi ama la sapienza, il cui oggetto sono le Idee o ciò che è, e non l'opinione — conoscenza intermedia tra la sapienza e l'ignoranza — che ha come oggetto il mondo sensibile o ciò che appare. Per esempio: chi ama cose che « appaiono » belle e « non sono » belle, ama l'opinione; chi ama il Bello in sé, l'Idea di Bellezza, è amante della sapienza o filosofo (Capp. XVII-XXII).

D) NOTE AI LIBRI VI E VII DELLA « REPUBBLICA »
(1935)

1. — *Libro Sesto.*

485 b. — Cotesto ora intorno alle nature dei filosofi si riconosca da noi: essi amano sempre quella dottrina, che dà loro contezza di quell'essere, che sempre è e non muta per generazione e corruzione (1).

486 a-b. — Un intelletto sublime che può contemplare tutto il tempo e tutto l'essere, credi tu possibile che possa stimare gran cosa la vita umana?... (2). Una vile e gretta natura

---

(1) « Eam diligunt disciplinam, qua illis notior fiat natura illa, quae semper est, neque generatione et corruptione mutatur » (Ficino). Nel *Fedone* (65 c): « È nel puro ragionamento, che, in qualche modo, si rivela all'anima la verità ». Sulla figurazione e natura del vero filosofo Platone insiste in molti dei suoi dialoghi. Negli ultimi capitoli del l. V della *Repubblica* (474 d - 480 a) è tratteggiata la figura del vero sapiente: come il beone ama qualsiasi vino « sotto ogni pretesto » e l'ambizioso qualsiasi onore, così il filosofo è desideroso di qualsiasi scienza; « volentieri si dedica a imparare e mai se ne sazia ». Ma vero filosofo è chi ama la scienza di *ciò che è* (le Idee) e non di ciò che appare; infatti, chi ama le cose che appaiono belle, ama cose che appaiono ma non sono (ha l'opinione, non la scienza); solo il filosofo è capace di « discorsi tra loro rispondenti e concordi » (*Lachete,* 188 d). La contemplazione del vero e dell'essere in sé gli conferisce una dignità quasi divina, lo eleva al di sopra delle occupazioni umane verso le quali « neppure ha tempo di abbassare lo sguardo » (*Rep.,* 550 c-d). Solo se costretti, i filosofi assumono la parte che loro spetta dei pesi dello Stato (*ivi,* 520 b-c; 521 b); « seguaci di Zeus », amano chi « per natura è amante della sapienza » (*Fedro,* 252 e); e « sempre giusto è il sapiente e mai trascurato dagli dèi perché simile a loro » (*Rep.,* 613 a). Il nume erige il suo corpo a quel luogo « donde l'anima trae la sua origine » per avere « pensieri immortali e divini » (*Timeo,* 90 b). Cfr. anche *Leggi,* 616 b-c, e soprattutto il *Teeteto,* dove si leggono le stupende pagine (172 b - 177 c) sulla libertà e la dignità del filosofo. Nell'edizione cit. (vedi « Nota bibliografica ») da cui è ricavato questo commento, la traduzione è quella del Bonghi, che qui tengo solo come base, essendo la mia un rifacimento.

(2) A mano a mano che si definiscono i caratteri del filosofo, il linguaggio si fa solenne; l'interrogazione retorica dà piú forza al discorso; il testo greco è maestoso.

non può avere, come si vede, nessuna comunicazione con la vera filosofia... (3). Or che? L'uomo ordinato e non amante del denaro, non spilorcio, millantatore e vile ci ha modo che ti riesca svantaggioso (4) nei patti, o ingiusto?

487 b-d. — [Adimanto rimprovera a Socrate]... come dagli abili giocatori di scacchi i non abili alla fine si lasciano chiudere, e non sanno piú che mossa fare, cosí anche loro si fanno chiudere in sul finire, e non sanno che dire per cotesto altro giuoco di scacchi, non con i pezzi, ma con i ragionamenti: però il vero non è affatto come tu dici (5). E parlo riferendomi al caso presente; infatti, ognuno direbbe di non aver modo di contraddire, ragionando, ciascuna tua domanda, ma di vedere di fatto, che tutti quelli che si son dedicati alla filosofia e non si sono accontentati di un assaggio a scopo di cultura dipartendosene ancora giovani, ma vi hanno indugiato troppo a lungo, i piú son diventati strani, e molto, per non dire birbe, e quelli che paiono i piú ragionevoli, dall'attività che tu lodi han ricavato di esser diventati inutili alla città (6).

488 a. — Pensa diventato nocchiero (7)...

---

(3) Pochi, i filosofi, perché pochi capaci di elevarsi alla Verità in sé; la massa, non conoscendo il vero, non può conoscere il bene; diventa virtuosa in un certo grado solo se si lascia guidare dai sapienti.

(4) Δυσξύμβολος. Il Ferrai traduce letteralmente «difficile»; lo Zuretti «mal fido»; il Fraccaroli «intrattabile». Lo Stallbaum spiega: «qui in pactis faciendis alieque negotiis contrahendis aut tractandis difficilem se praebet». In Senofonte (*Memorabili*, II, 6, 3) è usato con lo stesso significato.

(5) Analoghi rimproveri si leggono in altri dialoghi: Protagora accusa Socrate di approfittare di ragazzetti inesperti facendoli cadere in contraddizione e «commettendo ingiustizia nell'interrogare» (*Teeteto*, 166 a e sgg.); Menone lo paragona a una torpedine marina che «fa intorpidire chi le si accosta e tocca» (*Menone*, 80 a); Alcibiade (*Convito*, 215 a - 216 c) al satiro Marsia. A proposito della presente comparazione lo Stallbaum annota: «Elegantissima comparatio, qua Socratis disserendi subtilitate sua, veluti qui calculorum ludi periti sunt, adversarios intercludere et ad incitas redigere dicitur».

(6) Per questa requisitoria contro la filosofia, cfr. tra l'altro: *Gorgia* (483 a-486 c): la verità si capisce meglio «volgendosi a cose maggiori e lasciando da parte la filosofia», la quale «è gentile cosa, purché ci se ne occupi moderatamente da giovane; ma, rovina degli uomini, se vi si indugia oltre il conveniente».

(7) Il paragone tra il nocchiero e l'uomo di Stato è frequente in Platone: *Alcibiade maggiore*, 135 a-b; *Politico*, 296 e - 297 a.

489 b. — Non è naturale... che i sapienti vadano alle porte dei ricchi ([8]).

490 a-b. — [Il vero filosofo è fatto per l'essere e non desiste fino a quando non l'avrà raggiunto con quella parte dell'anima fatta per attingere le Essenze, cioè] con la parte affine [alle Idee], con la quale approssimandosi al vero essere e compenetrandovisi, genera l'intelletto e la verità, conosce e veramente vive e si nutre; solo allora si affranca dallo struggimento ([9]), non prima ([10]).

490 e. — Ora di questa natura [filosofa], bisogna contemplare la corruzione, come si perde in molti, e ne scampa una piccola parte in quelli, che non cattivi, ma inutili chiamiamo ([11])...

491 b. — Quello che piú stupisce a udire, è che ciascuna parte, che lodammo, della natura [dell'anima], manda a perdizione, da sola, l'anima che la possiede e la ritrae dalla filosofia ([12]): intendo dire fortezza, temperanza e tutte le virtú di cui abbiamo detto ([13]).

---

(8) Allusione ai viaggi di Platone alla corte di Siracusa, presso i Dionisii. Bussare alle porte dei ricchi spetta ai girovaghi e agli indovini (*Repubblica,* 364 b); del resto, al ricco, di fronte al guadagno, poco interessano le pubbliche cariche e l'imparare; all'ambizioso di pubblici onori, sembrano inutili e le ricchezze e l'apprendere, se non gliene procurano. Il filosofo, al contrario, non fa alcun conto né delle ricchezze, né degli onori; non cerca cariche pubbliche: se lo chiamano al governo, accetta per dovere verso la comunità e per amore della sapienza (*Repubblica,* 581 d).

(9) Cioè, dal dolore dell'anima, che, come è detto nel *Convito* (206 b-e), nasce dall'amore per il vero, il bello, ecc. Socrate pensa al suo metodo maieutico e all'arte della madre (*Teeteto,* 149 a e sgg.).

(10) Ho posposto « non prima » come nel testo, perché piú efficace. Per la somiglianza dell'anima con l'Idea, cfr.: *Repubblica* (611 e) dove l'anima è detta « partecipe del divino e dell'eterno » e *Fedone* (79 a-c) dove si legge che le cose invisibili « permangono costanti » e che « non c'è altro mezzo col quale tu le possa apprendere se non il pensiero e la meditazione »; pertanto, l'anima come invisibile, « è, piú del corpo, simile all'invisibile ». Simile all'Idea l'anima, ma non identica.

(11) Bisogna esaminare come avvenga che la natura filosofa in molti si corrompa. Quelli dove si corrompe interamente li chiamiamo cattivi; gli altri, nei quali ne scampa una piccola parte, inetti.

(12) Come vengono corrotte le anime buone, piú avanti, 494 a e sgg.

(13) Che una cattiva educazione guasti le nature generose e ben disposte e gl'intelletti pronti, è concetto socratico; infatti, nei *Memorabili* (IV, 1, 3-4) di

493 a. — Quel che si salva e procede come si deve in una cosiffatta condizione di governo, tu non avrai torto a dire che il beneplacito di un dio l'abbia salvato ([14]).

493 d-e. — [Chi sottopone le proprie opere al giudizio della folla è costretto a fare quel che la folla loda]. Ma hai tu udito mai sinora alcuno che ti abbia dato una ragione non affatto ridicola per sostenere che ciò è davvero buono e bello?... ([15]). Compreso tutto ciò, rammenta una cosa già detta: sarà mai possibile che il volgo accetti o stimi che esiste il bello in sé, e non i molti belli, ciascuna cosa in sé, ma non la moltitudine delle cose particolari? ([16]).

Senofonte, Socrate dice che le nature ben nate sono come i cavalli di buona razza; se ben domati, eccellenti, se trascurati, focosi e intrattabili.

(14) Se qualcosa si è salvata in Atene, nonostante il malgoverno, si deve piú alla protezione di un dio che alla saggezza dei governanti. Nel *Menone* (98 a - 100 b) si mostra come i piú grandi uomini politici ateniesi abbiano governato la Città piú per retta opinione che per scienza, ma simili uomini, come gl'indovini, i vati e i poeti, sono divini, «ispirati e posseduti dalla divinità, quando riescono a dire molte grandi cose senza sapere quello che dicono». La virtú politica, poiché non riescono ad insegnarla, l'hanno «per sorte divina, senza intelletto».

(15) Spesso Platone rimprovera sofisti e retori di dire e praticare quelle cose che sono accette al popolo, per desiderio di gloria o di denaro. Socrate nel *Gorgia* (463 a-b) dice al grande sofista: «A me pare che sia un esercizio in cui non c'entra l'arte, ma che esige ingegno acuto, coraggio e disposizione naturale a trattare gli uomini; in breve, io la chiamo adulazione». E a Callicle (481 e): «Quando tu parli nell'assemblea, se il popolo ateniese nega che la cosa sia come tu dici, ti volti e parli come vuol lui». Ma questo è un tradire la verità: «Eppure, mio caro Socrate, a questo proposito ho udito che a voler diventare oratore non è necessario apprendere ciò che è realmente giusto, ma quel che sembra tale alla moltitudine a cui tocca decidere, né ciò che è buono e onesto, ma quel che pare tale, giacché la persuasione nasce dall'apparenza non dalla verità» (*Fedro,* 260 a). E questa assenza di amore per la verità genera anche una mancanza di rispetto per la dignità morale: «Ogni elevamento morale, dirittura e semplicità di carattere, ogni senso di libertà, tutto in loro distrugge, costringendoli a operare per vie oblique, quell'abito a servire che hanno fin dalla giovinezza...» (*Teeteto,* 173 a). Cfr. anche *Apologia,* 35 b; 38 c.

(16) La massa non può mai attingere l'intellezione dell'Idea; non va oltre la percezione dei particolari; per essa sono reali le cose belle, non il Bello.

Lo Schaarschmidt (*Die Sammlung der platonischen Schriften,* Bonn, 1866), sulla base di questi passi opina che Aristotele nella *Metafisica* (VI, 1026 e XI, 8, 1064 b) abbia riferito che l'arte del sofista riguarda il non-essere; il Tocco (*Ricerche platoniche,* Catanzaro, 1876, pp. 21-22) afferma che Aristotele attribuisce a Platone la sentenza che il sofista si occupa solo del non-essere.

495 b. — ...una natura piccola non può fare mai niente di grande né a privato, né a Stato ([17]).

495 c. — ...altri ...la svergognano e ricoprono di oltraggi ([18]), quali tu dici che sogliono rimproverarle coloro che la biasimano, perché di quelli che la praticano, alcuni non meritano stima e i piú molti castighi ([19]).

495 e - 496 b. — Ti pare che differiscano, a vederli, da un fabbro, calvo e nano, arricchito, sciolto or ora dalle catene ([20]), il quale lavatosi alle terme, e messosi un vestito nuovo, parato a sposo, sia per andare a nozze con la figliuola del padrone per la povertà e l'abbandono in cui si trova?... ([21]). Ma che? gli indegni di educazione, quando accostandosi ad essa [alla filosofia] non ne usano degnamente, quali mai pensamenti e opinioni diremo che abbiano a generare? non tali da meritare il nome di sofismi e di qualcosa di illegittimo ed estraneo alla vera sapienza?... ([22]). Piccolissimo resta, o Adimanto, il numero di coloro che degnamente praticano la filosofia: qualche indole generosa e bene educata, la quale, sorpresa dall'esilio ([23]), per mancanza di corrompitori, vi duri conformemente alla propria na-

---

(17) Una natura inetta non è capace di grandi beni, né di grandi mali. Chi fa il bene o il male è una natura dotata di disposizioni favorevoli, le quali, se ben guidate e disciplinate, fanno di colui che le possiede un uomo capace di grandi beni, se viziate e traviate, capace di grandi mali. Il problema del bene e del male per Platone, che qui si mantiene fedele ai princìpi socratici, è un problema di educazione, coincidente con l'esercizio della ragione.

(18) Il volgo disprezza la dialettica perché la confonde con l'eristica. (Cfr. *Parmenide*, 136 e).

(19) Quelli che son tagliati per la filosofia, sviati, se ne allontanano; le si accostano gl'indegni che la coprono di turpitudine e d'infamia: questa la duplice cagione per cui la filosofia ha cattiva fama.

(20) Schiavo manomesso, per giunta.

(21) Nota quanto pittoresca la descrizione dei falsi filosofi, simili ai cafoni lustrati a civiltà.

(22) Generano pensamenti ed opinioni degne di essere chiamate sofismi, illegittime ed estranee alla vera filosofia, di cui hanno solo la veste; ma sempre plebei nelle midolla, come il fabbro ripulito sempre fabbro è.

(23) L'esilio, in tempi tristi, è un bene per l'esiliato: protegge e mantiene pura la sua coscienza ed è scuola di sacrificio.

tura... Quanto a ciò che mi riguarda, non vale la pena di parlare del mio segno divino (24).

---

(24) τὸ δαιμόνιον σημεῖον il famoso divino *demone*, che spingeva il filosofo alla filosofia. Tutti gli atti della vita di Socrate traggono ispirazione da questa voce che parla in lui. Nell'*Apologia* (31 d) il segno demoniaco lo allontana dagli affari pubblici: « è come una voce che ho in me fin da fanciullo; essa, ogni volta che si fa sentire, sempre mi dissuade da cosa che io sia per fare, e mai ad alcuna mi persuade. È questa che mi vieta di occuparmi di cose politiche; e mi pare faccia ottimamente a vietarmelo »; e lo ammonisce a scrutare dentro coloro che si credono sapienti: « hanno piacere di starmi a sentire quando metto alla prova quei tali che credono essere sapienti e non lo sono... E di far questo, ve lo ripeto, mi fu ordinato dal dio, con vaticini e sogni, e insomma con altro qualsiasi di quei modi con cui la provvidenza divina ordina talora all'uomo di fare alcunché » (*ivi*, 33 c).

Né può astenersi d'indagare le coscienze, perché questa è la missione affidatagli dal demone: « Perché se vi dico che questo significa disobbedire al dio, e che perciò non è possibile che viva quieto, voi non credete e dite che parlo per ironia... » (*ivi*, 37 e). Condannato a morte, considera la sua sventura un bene perché il demone non l'ha avvertito: « Quella mia solita voce profetica, dico del demone, per tutto il tempo passato la sentivo continuamente e a ogni occasione; e sempre mi si opponeva, anche in circostanze di scarso conto, solo che fossi per far qualche cosa che non mi riescisse bene. Oggi m'è accaduto un caso, lo vedete anche da voi, di quelli che si possono giudicare, e la gente lo giudica tra i mali piú gravi. Ebbene, né a me stamattina quando escivo di casa si oppose il segno del dio, né quando salivo qui in tribunale, e nemmeno durante la mia difesa, in nessun punto, ogni volta che ricominciavo a parlare » (*ivi*, 40 a-b). Nei *Memorabili* (IV, 3, 12-13) di Senofonte, Eutidemo dice che il demone consiglia a Socrate quello che deve fare e quello da cui deve astenersi; altrove (*ivi*, IV, 8, 5) Socrate racconta che la divinità gli impedí di difendersi davanti ai giudici. La voce interiore gli fa distinguere quelli che meritano la sua compagnia da quanti non ne sono degni: « Ci sono quelli che tornano a impetrare la mia compagnia e per riaverla fanno cose stranissime; e se con alcuni di loro il demone, che in me è sempre presente, m'impedisce di congiungermi, con altri lo permette, e costoro ne ricavano profitto » (*Teeteto*, 115 a). Cosí gli proibisce di avvicinare Antistene (Senofonte, *Simposio*, VIII, 5) e lo avverte quando è tempo opportuno di cercare la compagnia di Alcibiade: « ...per tanti anni non ho detto verbo; di ciò causa non un umano, ma un divino impedimento, del quale tu anche in seguito conoscerai il potere » (*Alcibiade maggiore*, 103 a). Qualche volta lo avverte che non è bello quel che ha detto: « Allorché, mio buono amico, ero sul punto di ripassare il fiume, ecco che mi si è fatto sentire quel solito segno demoniaco — che mi trattien sempre nel momento di agire — e ho creduto d'ascoltare una voce che mi vietava di allontanarmi prima di aver messo in pace la mia coscienza, come se già fossi colpevole di qualche fallo contro la divinità » (*Fedro*, 242 c). Cfr. ancora *Eutidemo* (272 c); *Eutifrone* (3 b); *Teagete* (128 d; 129 e); Senofonte, *Memorabili*, 1, 1, 4; IV, 8, 1.

Non è qui il luogo neanche di accennare alla *vexata quaestio* di che cosa è il demone socratico. Notiamo solo che in Platone ha una azione quasi sempre negativa — tratteneva Socrate sul punto di fare qualche cosa —; in Senofonte ne ha prevalentemente una positiva, gli dava suggerimenti. Questa differenza non si spiega per un fine apologetico che avrebbe avuto Senofonte, come vuole lo

22

496 d-e. — ...considerando tutto ciò, se ne sta cheto e attende ai fatti propri, come riparatosi sotto un muricciolo ([25]), mentre la tempesta solleva polvere... ed aspetta l'ora della liberazione con buona speranza, pieno di misericordia e benevolenza... ([26]).

500 d. — ...che non potrebbe altrimenti prosperare lo Stato, se non lo colorino quei pittori che si attengono all'esemplare divino? ([27]).

503 c. — ... Gli uomini pronti a imparare e dotati di memoria, geniali e acuti, ricchi di altre virtú somiglianti, tu sai che non sogliono nascere insieme alteri di spirito e magnanimi, tali da voler vivere ordinatamente, tranquillamente e fermamente ([28]), ma son trasportati dove il loro impulso li trascina; e ogni fermezza se ne va.

505 a. — ...tu hai udito piú volte che la massima dottrina è la Idea del Bene, sulla quale si fonda il giusto e tutto per diventare utile e giovevole ([29]).

Zuccante (*Socrate,* Torino, 1909, cap. XV), ma per le diverse esigenze dei due scrittori: speculativa e dialettica in Platone; pratica e positiva in Senofonte.

(25) Di questo sdegnoso riserbo del filosofo, Platone parla altrove. « Altre volte, vedendo un'anima vissuta santamente e nella verità, d'uomo privato o d'altri, ma specialmente, secondo me, d'un filosofo che attese ai fatti propri e di altro non s'ingerí, l'ammira e manda nell'isola dei beati » (*Gorgia,* 526 c).

(26) Accetto la traduzione del Bonghi (Fraccaroli, « ilare e tranquillo »; Ubaldi — in nota — « lieto e tranquillo »; Zuretti, « calmo e sereno »), perché mi sembra la piú esatta: misericordia per gli uomini travagliati dalla bufera; benevolenza verso gli dèi per averlo liberato dalla vita.

(27) I filosofi, che devono intraprendere la riforma, sono paragonati elegantemente ai pittori: prima puliranno la tavola e poi, tenendo presente gli Enti e mescolando e temperando, come i pittori i colori, faranno quel modello di uomo, non senza ritoccare in qualche punto il capolavoro della sapienza divina.

(28) Il passo è controverso. Il Fraccaroli cosí traduce: « Intelligenza pronta, memoria, perspicacia, acutezza, e tutto ciò che a questo consegue, sai bene che non usano nascere insieme come pure indoli magnanime e generose, che possono però vivere ordinatamente, tranquillamente e fermamente ». Io accetto la traduzione dello Stallbaum, del Bonghi, dello Chambry ecc. Platone qui ripete, con altre parole, quanto si legge nel *Teeteto* 144 a.

(29) ... ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα, ... ᾗ δὴ δίκαια καὶ τἆλλα προσχρησάμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίγνεται. Nessun possesso è valido senza il buono; tutte le virtú sono tali in quanto partecipano dell'Idea di Bene; niente è bene in se stesso, se non il Bene, che sta al vertice della piramide irradiante la sua luce sulle altre idee e su ogni nostro pensare e fare validi. Il Bene,

505 b-c. — Non di meno tu sai anche questo, che ai piú il bene pare essere piacere e ai piú esquisiti intelligenza... [30]. Quelli che sostengono questo... non trovano verso di mostrare di quale intelligenza si tratti, ma sono alla fine necessitati di dire «l'intelligenza del bene» [31]... come se noi comprendessimo quello che dicono, solo perché pronunziano la parola «bene» [32].

505 c-d. — Quelli che definiscono il piacere sia bene, forse son pieni di minore errore? Non sono costretti ad ammettere che ci sono piaceri cattivi?... [33]. Onde accade loro di acconsentire che le stesse cose siano insieme buone e cattive... [34].

---

il Divino, è la massima aspirazione dell'uomo singolo e della vita associata. Già, fin dalla *Repubblica,* Platone pone il problema dell'unità e della molteplicità e del loro rapporto contro le due tesi opposte dell'unità senza la molteplicità e della molteplicità senza l'unità (vedi il saggio sul *Parmenide* in questo stesso volume).

(30) Palese allusione ai Cirenaici e ai Megarici.

(31) Quelli che ammettono il bene essere l'«intelligenza del bene» si perdono in un circolo vizioso, come gli altri, che dicono essere il piacere, si agitano in una contraddizione. Il problema è risolto a p. 509 b.

(32) Nella definizione: «bene è l'intelligenza del bene», si presuppone noto quello che ancora non si conosce. Socrate aveva fatto sempre giustizia di queste definizioni; Platone, polemizzando qui con l'interpretazione megarica della dottrina socratica, nega validità ai giudizi che non definiscono l'essenza del soggetto, ma la presuppongono come già nota, che è negare la possibilità del giudizio.

(33) Se il piacere s'identificasse col bene, giacché i piaceri possono essere buoni e cattivi, si dovrebbe ammettere un bene cattivo, a meno che non si voglia dire che il bene è un piacere buono, ma in tal caso, il bene non può identificarsi con il piacere. D'altra parte, i piaceri sono diversi e di diversa specie; infatti, «noi diciamo che prova piacere l'uomo dissoluto, e lo prova anche il morigerato, appunto per questo suo essere morigerato; che prova piacere a sua volta lo stolto, pieno di stolte opinioni e illusioni, e lo prova il saggio per il suo stesso esser saggio; e chi dicesse che questi piaceri sono simili tra loro, non apparirebbe a buon diritto uno stolto?» (*Filebo,* 12 c-d). La natura del bene non è identica a quella del piacere e, d'altra parte, senza conoscere il Bene in sé, non può definirsi ciò che è buono e ciò che è cattivo.

(34) I Cirenaici, come i sofisti, non conoscendo la natura del bene e del piacere, non possono giudicare se una cosa è buona o cattiva e si contraddicono nel considerare una stessa cosa buona e cattiva nello stesso tempo; dunque, è necessario avere come criterio di giudizio l'Idea del Bene, fondamento e non conseguenza per giudicare le cose buone e le cattive. In breve, non basta la semplice opinione, è indispensabile la conoscenza oggettiva del Bene. Non si possono conoscere, dice subito dopo Socrate, il giusto e il bello senza l'Idea del Bene, la cui conoscenza è la condizione necessaria del loro esatto intendimento.

506 c. — ...non ti accorgi come le opinioni senza scienza sono tutte difformi? Le migliori son cieche; o ti paiono differire dai ciechi che vanno diritto per la via, quelli che, senza intellezione, professano qualche opinione vera? ([35]).

507 b. — Ammettiamo il Bello in sé e il Bene in sé, e cosí via, raccogliendo nell'idea unica di ciascheduno quegli oggetti che consideravamo prima nella loro molteplicità; e diciamo che cosa sia ogni singolo oggetto, rispetto all'Idea ([36]).

---

(35) Le opinioni senza scienza non hanno alcun valore oggettivo. Platone nella *Repubblica* è severo circa la validità conoscitiva dell'opinione e accentua la polemica contro i suoi sostenitori. Nel *Teeteto* è discussa ampiamente la questione e viene confutata (203 a e sgg.) anche la possibilità di integrare opinione e ragione, se entrambe non si fondano sulla verità, confutazione che sembra accennata anche qui. Forse l'espressione « le migliori son cieche » considera per *migliori* precisamente le opinioni accompagnate dalla ragione, ma non illuminate dal logos.

Nel *Convito* invece, e soprattutto nel *Menone*, viene riconosciuto un suo valore all'opinione. Nel primo di questi dialoghi (202 a) l'*opinione retta* è considerata un *medium* tra la scienza e l'ignoranza: « L'opinione giusta non fondata su ragioni, non sai che non è scienza? Come può essere scienza senza addurre ragione? E neppure è ignoranza; come può essere ignoranza, se coglie nel vero? ». Nel *Menone* (97 b sgg.) all'opinione è riconosciuto un valore uguale alla scienza « per ben condurre all'azione » e come tale « non è meno utile della scienza ». Però, le opinioni rette, se non sono legate, scappano via, come le parti delle statue di Dedalo, quando ancora stanno divise. « Perciò appunto la scienza è piú pregevole della retta opinione e quella differisce da questa per quel legame ». Osservazione, del resto, accennata nel presente passo: come il cieco per la strada cammina diritto per caso, cosí chi possiede l'opinione e non la scienza, anche se non erra, ci azzecca. Giustamente osserva il Levi (*Il concetto del tempo* ecc., Paravia, Torino, 1920, p. 18 n.) che « la differenza tra i due dialoghi è piú di intonazione che di contenuto, e si spiega con l'oggetto della ricerca dei contesti: nella *Repubblica,* si tratta di distinguere nettamente ciò che è vera scienza da ciò che non lo è, ossia si considera e si apprezza la funzione teoretica della *doxa,* mentre nel *Menone* si valutano la scienza e l'opinione rispetto alla direzione della condotta, cioè se ne determina la funzione pratica ».

(36) Intendi: ammessa l'Idea in sé (di bello, di buono ecc.), riferiamo ad essa gli oggetti particolari molteplici — le varie cose belle, le varie cose buone ecc. — che ne partecipano. Questo modo di concepire le idee come enti per se stanti, ha fatto pensare alle monadi del Leibniz e dello Herbart (Strümpell, *Die Geschichte der theoretischen Philosophie der Griechen*, p. 124). Comunque, l'intelligibile resta sempre separato dal sensibile. Valga a chiarimento questo passo del *Timeo* (27 d - 28 a): « Prima di tutto, a mio avviso, si devono distinguere queste cose: che è quello che sempre è e non nasce, e che è quello che nasce sempre e mai è? L'uno è apprendibile dall'intelligenza mediante il ragionamento, perché sempre nello stesso modo; l'altro, invece, è opinabile dall'opinione mediante la sensazione irrazionale, perché nasce e muore e non esiste mai veramente ». Posta cosí la distinzione tra *ciò che è* e *ciò che non è,* è formulato il principio che per tutte le cose particolari aventi uno stesso nome c'è una sola Idea (cfr. *Rep.* 596 a). Nasce

507 c. — Hai tu capito con quanto apparato l'artefice dei sensi (37) ha provveduto alla facoltà del vedere e dell'esser veduto? (38).

508 a. — Non è piccola cosa che il senso del vedere e la facoltà di esser veduto sono congiunti da vincolo piú pregiato che le altre coppie, giacché non spregevole cosa è la luce (39).

508 b-c. — Ma il piú simile al sole, credo, degli organi della sensazione è l'occhio (40)... Cotesto dunque, tu hai a tenere ch'io dica essere il discendente dal bene, che generò rispondente a se stesso (41): quello ch'egli è nella regione

---

il problema: se l'Idea è una e il sensibile molteplice, come può l'Idea, diciamo cosí, moltiplicarsi nel sensibile senza perdere l'unità? E se non si moltiplica, come il sensibile ne partecipa? Nel *Sofista*, nel *Parmenide* e nel *Filebo*, Platone tenta di dare una risposta a queste domande.

(37) Nel *Timeo* invece si dice che l'uomo non è fattura del Demiurgo, ma degli astri (dèi), anche se secondo la legge dell'Artefice divino.

(38) Della superiorità e maggiore complessità della vista rispetto agli altri sensi, Platone parla nel *Timeo* (45 b - 47 c). Qui si dice che prima degli altri organi furono fabbricati gli occhi «che portano la luce». La vista «è per noi causa di grandissima utilità, perché nessuno di questi discorsi, che diciamo intorno all'universo, sarebbe stato detto, se non avessimo veduto gli astri, il sole, il cielo. Ora l'osservazione del giorno e della notte, dei mesi e dei periodi degli anni hanno fornito il numero e procurato la nozione del tempo e la ricerca intorno alla natura dell'universo. Di qui abbiamo acquistato il genere della filosofia, della quale non venne nessun bene maggiore, né mai verrà, al genere mortale, come dono largito dagli dèi... Dio ha creato e ci ha donato la vista, affinché contemplando nel cielo i giri dell'intelligenza, ce ne giovassimo per quelli della mente nostra, che sono affini, sebbene questi siano disordinati e quelli ordinati, e cosí ammaestrati e fatti partecipi dei ragionamenti veri secondo natura, imitando i giri regolari della divinità, potessimo correggere l'irregolarità dei nostri».

Non diversa utilità è attribuita all'udito (*ivi*, 47 c-d) con reminiscenza pitagorica. Forse Platone aveva presente anche Eraclito: «Quanto si apprende con la vista e l'udito, questo preferisco»; «Gli occhi, piú esatti testimoni degli orecchi» (fr. 54 e 55, Diels).

(39) Del significato mistico della luce è ricca la letteratura religiosa e filosofica. Specialmente nel neoplatonismo e nei platonici di tutti i tempi, come nella mistica cristiana, si trovano motivi suggestivi: nella corrente mistica del Cristianesimo la luce è stata assunta a simbolo della verità (gnosticismo) e della Grazia divina (Agostino e corrente agostiniana) in contrapposizione alle tenebre, simbolo dell'errore e del male (s. Giovanni, Manicheismo ecc.). Anche la letteratura è ricca di questi spunti simbolici (Ibsen, *Spettri*; Foscolo, *I sepolcri* ecc.).

(40) Di questa somiglianza tra il sole e l'occhio Platone discorre ampiamente nel *Timeo* (45 b - 46 a).

(41) Il sole è progenie del Bene, in quanto il Bene è il principio di tutto l'universo intelligibile e sensibile; dunque anche del sole.

intellettiva rispetto all'intelletto ed alle cose intellette, quel medesimo è il sole nel luogo visibile, rispetto alla vista ed alle cose vedute [42].

508 d-e. — Anche rispetto all'anima pensa a questo modo: quando s'indirizza a quello in cui risplende la verità e l'ente, lo comprende e conosce e le pare d'averne intelligenza; ma quando, invece, a quello che è mescolato di tenebra, cioè che nasce e perisce, allora opina e ha debole vista, muta d'opinione e assomiglia a cosa priva d'intelletto [43]...

Cotesto dunque, che dà la verità agli oggetti conosciuti e la facoltà al conoscente, chiamalo la *Idea del Bene,* che è cagione della scienza e della verità ancora, in quanto quest'ultima è conosciuta mediante l'intelletto [44].

---

(42) Come il sole, illuminando il mondo sensibile, fa che le cose siano vedute e la vista le veda; cosí il Bene, illuminando il mondo intelligibile, fa che le cose siano intellette e l'intelletto intelliga.

(43) Come l'occhio vede gli oggetti quando sono illuminati dal sole e a mala pena quando invece guarda nelle tenebre, cosí l'anima intende quando gli oggetti sono illuminati dalla verità e dall'essere, e brancola nelle tenebre dell'ignoranza e nella mutevolezza dell'opinione, quando le manca questa illuminazione. Platone insiste sempre sul perenne divenire e perire delle cose sensibili e sulla conseguente relatività dell'opinione (cfr. *Repubblica,* 518 c; 521 d-e; 525 b; 526 e; 527 b; 534 a). La filosofia invece è scienza dell'universale in sé, ma, come è detto ripetute volte, l'idea del Bene, che dà essere e verità a tutte le cose, non è conoscibile se non a mala pena. (Cfr. l'interpretazione opposta monistico-dialettica facente capo allo Hegel, *Lezioni sulla storia della filos.*, vol. II, p. 181 sgg., Firenze, La Nuova Italia, 1932). A chiarimento di quanto qui dice il filosofo può servire il noto aneddoto che trovasi in Diogene Laerzio (VI, § 3) e che traggo dall'op. cit. dello Hegel: « Mentre Platone parlava del tavolo in-sé e del bicchiere in-sé, Diogene il cinico esclamò: "Io vedo bene un tavolo e un bicchiere, ma non già il tavolo in-sé e il bicchiere in-sé". Giustissimo replicò Platone, infatti tu possiedi sí gli occhi con cui si vede un tavolo e un bicchiere, non già quelli, con cui si vede il tavolo in-sé e il bicchiere in-sé, non hai la mente » (trad. Codignola e Sanna).

(44) L'Idea del Bene dà alle cose scienza e verità, all'intelletto la facoltà di conoscerle; però, come il sole è al di sopra degli oggetti e della virtú visiva, cosí l'Idea trascende la verità e la scienza che è nelle menti, effetto anch'essa del Bene. Insomma, il Bene è l'Idea delle idee, il Divino che tutte le illumina, è principio di scienza e di verità, ma non oggetto di piena conoscenza. È oltre l'umana intelligenza, quantunque ne sia il principio. In linguaggio kantiano si potrebbe dire che è la realtà *noumenica*: pensabile, ma non conoscibile. Sulla incommensurabilità tra la Scienza in sé e la scienza in noi, vedi il saggio sul *Parmenide* in questo stesso volume. L'inconoscibilità del Divino, qui e altrove affermata, è uno dei testi della teologia negativa.

509 b. — Il sole, credo, tu non dirai che dà alle cose vedute solamente la facoltà d'esser viste, ma di generarsi, aumentarsi e alimentarsi, senza essere esso stesso generazione ([45])... Dunque... alle cose conosciute non solo è data per opera del bene la conoscibilità, ma sempre per opera sua son dati ad esse l'essere e l'essenza, senza che il bene ne sia l'essenza perché alla loro essenza è superiore per dignità e potenza ([46]).

510 a-b. — O vorresti anche dire che la distinzione è fatta in base a verità e non verità, e che il rapporto dell'opinabile al conoscibile è lo stesso dell'immagine all'originale?... ([47]). Il primo segmento [della sezione dell'intelligibi-

(45) Principio di vita, non vita.

(46) Il Bene dà essere ed essenza alle cose conosciute, ma non è l'essenza delle cose, perché altrimenti sarebbe immanente ad esse; come il sole genera le cose visibili, ma non è esso stesso generazione.

Il Bene è l'Idea suprema, e ciò che è dato a ogni cosa viene dal Bene (le è dato l'essere che è il suo bene e la sua verità: *verum et bonum convertuntur,* s. Tommaso); e buono è l'Artefice divino che dà esistenza all'universo, frutto della sua bontà: la bontà di ogni cosa e la stessa bontà del Dio-Architetto provengono dall'Idea del Bene, il Divino, a cui tutti gli enti generati aspirano (cfr. *Timeo,* 29 e - 30 b). Questa concezione dell'universo come «il piú buono» e «il piú bello», attraverso lo stoicismo, passa nel Cristianesimo e nel pensiero moderno; è stata il fondamento di tutte le teodicee.

Posto il Bene come Ente in sé, è risolta l'antinomia della pagina 505 b-d: l'intelligenza non è il Bene, come l'occhio non è il sole, ma figlia del bene che non è il piacere, anche se l'anima contemplandolo ne gode.

L'assoluta trascendenza del Bene è attenuata nel *Filebo,* dove il bene è detto un processo dell'anima, un esercizio continuo dell'intelligenza (66 a sgg.). Ma ciò non autorizza a parlare d'immanenza, in quanto l'Idea del Bene oltrepassa sempre l'esistenza e la conoscenza; perciò il Bene non è oggetto di scienza. «Il ragionamento platonico può riassumersi brevemente cosí: 1) il bene in sé, suprema idea, genera il mondo della verità che illumina la conoscenza, — come il sole genera la luce che illumina la vista; 2) l'idea del bene, attraverso la sua luce rifratta nelle idee, feconda tutta la realtà, — come il sole coi suoi raggi calorifici dà vita alla natura; 3) tanto nel primo come nel secondo senso l'idea del bene trascende la sua stessa attività, poiché essa rende possibile la conoscenza della verità, ma è superiore alla verità stessa, e dà l'essere agli esseri, ma è superiore anche all'essere. È chiaro quanti appigli può trovare in questa dottrina la teoria neoplatonica dell'Uno ineffabile e trascendente: e non senza avvocatesca abilità Proclo presenta, come inevitabile soluzione delle difficoltà cui dà luogo l'interpretazione della teoria del sommo bene, la distinzione plotiniana tra il mondo delle idee e un substrato comune alla molteplicità delle idee, che Platone stesso avrebbe indicato nell'Uno del *Parmenide...*» (Caramella). Il rapporto tra le altre idee e quella del Bene è gerarchico.

(47) Come il mondo sensibile sta al cosmo intelligibile, cosí le immagini

le] corrisponde alle ricerche che l'anima è necessitata a fare adoperando, come fossero immagini, le cose dette prima (48); procede, in base a ipotesi, non verso il principio, ma verso il fine (49); il secondo segmento corrisponde all'anima, che da una ipotesi procede a un principio non postulato, e vi tende senza ricorrere alle immagini del genere visivo, bensí alle Idee (50).

511 b-d. — Intendi che l'altro segmento dell'intelligibile io dica essere quello cui si dedica il ragionamento con la sola forza della dialettica (51), non considerando le ipotesi

---

stanno agli oggetti di cui sono immagini. Cioè, il rapporto che passa tra le due parti in cui è diviso il segmento (mondo sensibile e mondo intelligibile), lo stesso passa tra le due sottodivisioni delle due parti del segmento. Il mondo sensibile è un riflesso dell'intelligibile.

Aristotele (*Etica Nic.*, IV, 5) cita questo passo per stabilire il metodo dell'etica: « Anche Platone, in vero, ben dubitava in questa materia, se *dai* princìpi o *verso* i princìpi fosse la via da seguire... ». Aristotele segue il metodo induttivo, ma non è questo quello seguito da Platone per attingere le Idee.

(48) Cioè, piante, animali ecc.

(49) Non per risalire al principio assoluto, ma per concludere.

(50) Nel segmento dell'intelligibile bisogna distinguere la matematica e la dialettica; la prima si differenzia dall'altra in quanto: 1) parte da ipotesi e procede come se fossero verità dimostrate; 2) è costretta a servirsi sempre di forme sensibili; la dialettica, invece, anche se parte da ipotesi, s'innalza al principio primo, e sulla base di questo, deduce e ragiona senza servirsi d'immagini particolari. È messo in evidenza il carattere intuitivo della matematica, ma, con esso, la sua inferiorità rispetto alla filosofia, che tratta delle Idee senza riferirsi alle immagini. Nel *Menone* (82 c) Socrate, affinché il servo possa fare la dimostrazione di un teorema di geometria, è costretto a tracciare un quadrato sull'arena. Per una trattazione sistematica dell'ordinamento del mondo cfr. il *Timeo,* dove si parla anche delle determinazioni matematiche che si uniscono alla materia, mentre le idee esistono come forme pure. Nota il Caramella: « È interessante come qui sia anticipata la critica modernissima del valore della conoscenza matematica, che appare relativa ad ipotesi non dimostrate, oltre le quali essa non può andare: sebbene sia evidente che per Platone la relatività sia limitata al procedimento logico, dovendo le ipotesi stesse avere di necessità un fondamento ideale. Gli antichi probabilisti della Nuova Accademia trassero molto profitto da questa teoria per la loro dottrina dei limiti della cognizione razionale... ».

Tutto ciò prova come l'Idea non sia un residuo dell'induzione generalizzatrice — lo ha bene osservato e dimostrato il Levi (*Il concetto del tempo* ecc., cit., p. 27 sgg.) — e per conseguenza come non sia un concetto astratto. Il procedimento ipotetico è solo strumento di ricerca e l'induzione solo un aiuto per la definizione della Idea.

(51) « Evidentemente ognuno è in grado di conoscere "quale è" quella di cui ora discorriamo. Giacché la scienza, che ha per oggetto l'ente e ciò che realmente è ed è di sua natura sempre identico, questa, io credo, quanti hanno sen-

come princìpi, ma conservandole ipotesi ([52]), quasi punti di appoggio e di partenza ([53]), affinché giunto all'insupposito, al principio di tutto ([54]), appena toccatolo, tenendosi stretto alle conseguenze che ne derivano, possa giungere al fine, senza usare di nessun sensibile, ma delle Idee con le sole Idee per giungere ad esse e in esse finire ([55]).

---

no, e sia pur poco, debbono ritenerla per la piú vera di gran lunga tra tutte» (*Filebo*, 57 a).

(52) Considerandole per quello che sono, ipotesi, a differenza della matematica, che, dimenticandolo, vi costruisce sopra.

(53) Platone insiste ancora sulla differenza tra la matematica e la dialettica: quest'ultima usa le ipotesi «come punti di appoggio e di partenza», *affinché* possa giungere al principio primo e da esso dedurre, senza servirsi delle cose sensibili.

(54) L'Idea del Bene che tutto dirige e dispone.

(55) È il procedimento dialettico dell'induzione e della deduzione. Platone deduce dall'Idea del Bene le altre idee; onde la dialettica nel suo procedimento deduttivo comincia dall'Idea e finisce alle Idee. Come la dialettica possa attingere il principio supremo è detto nel *Fedone*, 101 b-c.

514 a - 517 a. — Ora, dopo queste cose, immagina che la nostra natura quanto all'educazione e all'ignoranza ([1]) si trovi in uno stato simile a quel che ti esporrò. Immagina degli uomini giacere in un'abitazione sotterranea a forma di caverna ([2]), che abbia aperta l'entrata verso la luce e larga di tutta quanta l'ampiezza della caverna stessa; vi stanno da fanciulli con catene alle gambe e al collo, sí che debbono star fermi, e vedere solo d'innanzi a loro, e per la catena ([3]) impossibilitati a girare il capo ([4]); una luce di fuoco ([5]) arde di sopra e lontano alle loro spalle, e, tra il fuoco e gl'incatenati, sale una via, nella quale è fabbricato un muricciuolo ([6]), alla maniera dei ripari ([7]) che stanno tra i burattinai e il pubblico, al disopra dei quali, quelli fanno la mostra dei burattini... Vedi dunque uomini che portano lungo il muricciuolo oggetti d'ogni forma, che al muricciuolo sovrastano, e statue ancora e animali di pietra, di legno e d'ogni specie, lavorati, e quelli che trasportano, com'è naturale, alcuni parlano e altri tacciono ([8]).

---

(1) È ignorante chi, accecato dal mondo, identifica l'essere con le cose sensibili.

(2) F. Bacone (*De augmentis scientiarum,* l. V, c. IV), a proposito degli « idola specus », aventi origine in ciascuno dalla propria natura, dal corpo, dall'educazione ecc., si richiama alla « caverna » platonica: « Pulcherrimum enim emblema est illud de Specu Platonis ».

(3) « La catena è quest'incanto del mondo sensibile, che ci toglie di accorgerci della sua vanità, e di guardare la vera realtà intelligibile » (Guzzo).

(4) « Ut et immobiles permanere cogantur et ad anteriore solum prospicere, capita vero vinculis adstricta circumducere nequeant » (Ficino).

(5) L'idea del Bene, il Divino.

(6) Dunque, la via è chiusa.

(7) Specie di recinto; la parola greca παρῳκοδομημένον significa propriamente luogo chiuso da siepe.

(8) Parlano di ombre, tacciono come se, consapevoli della vanità del loro dire, volessero ascoltare in silenzio il silenzio del Divino lontano, ignoto e attirante.

Questi prigionieri son somiglianti a noi. Infatti, ciascuno di costoro credi tu che di se stesso e di quelli che gli stanno attorno veda altro se non le ombre proiettate dallo splendore del fuoco sulla parete dirimpetto a loro sulla caverna?... ([9]). E degli oggetti portati non vedranno la sola ombra?... ([10]). Se fossero in grado di discorrere tra loro, non credi che parlerebbero delle cose che vedono come fossero identiche a quelle che passano?... ([11]). Se il carcere avesse anche un'eco alle spalle, quando alcuno dei passanti parlasse, credi tu che i prigionieri stimerebbero parli altro se non l'ombra che passa?... Certamente, però, costoro giudicherebbero che il vero sia niente altro che l'ombra di questi oggetti artefatti... ([12]).

---

(9) Vedono solo immagini (congetture).

(10) Anche degli oggetti portati, che raffigurano le Idee, vedono solo le ombre.

(11) Se fossero capaci di discorrere tra di loro, crederebbero di parlare delle cose che vedono come identiche a quelle che passano. Come i prigionieri che vedono le ombre degli oggetti e non gli oggetti stessi, credono di conoscere i veri scambiati con le ombre, cosí noi che non vediamo le Idee, ma le loro apparenze (oggetti sensibili), crediamo di conoscere ciò che veramente è, scambiando la vera realtà (le Idee) con la sua apparenza (il mondo sensibile).

(12) Intendi: crederebbero che il vero sia niente altro, se non le ombre degli oggetti artefatti. Il mito della caverna, che ha in queste poche righe la sua prima formulazione, è una delle pagine piú celebri mai scritte da un filosofo. Nel dramma dei prigionieri, tragedia per chi vive e muore incatenato al mondo, il dramma dell'umanità, quello della perdizione o della salvezza: male e bene, illusione — il senso della vita è nella vita — e realtà: il senso e il fine di tutto è al di là dell'esilio terreno. Pertanto, il mito esprime potentemente le nostre esigenze essenziali ed eterne. Onde esso è una sintesi della filosofia: ha una portata metafisica, ontologica, religiosa, etica, gnoseologica e psicologica; è il piú perfetto e filosofico di quel grande creatore e interprete del mito che è Platone. Esso si rifà a molti precedenti storici, orfici e pitagorici, rielaborati e fusi, elevati al grado di ascesi speculativa.

I prigionieri, noi uomini incatenati al mondo sensibile, immobilizzati dalla catena del corpo, che ci fa velo e impedisce di conoscere e contemplare l'Idea: il corpo lega l'anima alla terra, tarpa le ali al suo volo verso l'Intelligibile, crea le illusioni dei sensi, che la tirano alle apparenze; *aversio,* dirà Agostino, il peccato, di cui l'uomo è responsabile, perché il suo compito è vivere in modo da potersi liberare dal corpo, a cui la sua anima è temporaneamente congiunta; ma egli, sedotto dal mondo, «corporizza» il suo spirito. Non vede piú il sole, ma un suo pallido riflesso; non conosce né ama piú il Bene, ma i beni sensibili, che sono il male; non sa distinguere la realtà dall'illusione: cieco, ché cieco è colui che vede con gli occhi del corpo e non con quelli dell'anima. L'illusione e il male li portiamo con noi: il nostro corpo, a cui, o per scontare un fallo, o

Ora considera quale sarebbe la loro liberazione dalle catene e la guarigione dall'ignoranza, se ciò potesse accadere. Quando alcuno fosse sciolto e necessitato ad alzarsi e girare

---

per necessità naturale, siamo congiunti (il Cristianesimo dirà: li portiamo *in* noi, giacché il corpo non è male). Il mondo sensibile è la prigione dell'umanità; il corpo lo è di ogni uomo: ciascuno di noi nel mondo è incatenato come in una caverna, al pari degli uomini del mito.

La caverna della *Repubblica* si collega al corpo-carcere del *Fedone*, donde la necessità dell'anima intellettiva di purificarsi, affinché essa non sia, come Glauco che esce dal mare, coperta di pietruzze e salsedine. E purificazione « è adoperarsi in modo di tenere separata l'anima dal corpo, abituarla a raccogliersi e a racchiudersi in se stessa fuori da ogni elemento corporeo, e a starsene, per quanto possibile, nella vita presente come nella futura, tutta solitaria in se medesima, intenta a questa sua liberazione dal corpo come da catene » (*Fedone*, 67 c-d). Vivere è morire: « scioglimento e separazione dell'anima dal corpo ». Di questo si danno pensiero, sopra gli altri, i filosofi: « e questo appunto è lo studio e l'esercizio proprio dei filosofi, sciogliere e separare l'anima dal corpo » (*ivi*). Filosofare è « esercitarsi a morire », in modo da anticipare in questa vita la beatitudine dell'altra, la visione del Divino. Cosí va inteso l'Eros platonico, anche se nel *Convito* e nel *Fedro* il motivo ascetico-pessimistico è meno rigoroso: amore per la sapienza che è anche il Bene, slancio dell'anima verso la verità, come faticoso e penoso distacco dalle illusioni dei sensi e dall'apparenza del mondo visibile (la caverna); questa « la vita dell'intelligenza », « la divinissima tra le vite » (*Filebo*, 336 a), che ci rende liberi e ci assomiglia a Dio; « e assomigliarsi a Dio è acquistare giustizia e santità, e insieme sapienza ». Ma fino a quando viviamo su questa terra, c'è sempre pericolo di essere sedotti dagli incanti dei sensi, e perciò « ci conviene adoprarci di fuggire di qui al piú presto per andare lassú » (*Teeteto*, 176 a-b). Cfr. anche *Cratilo*, 400 b.

Questa dottrina etico-religiosa non sempre in Platone ha una formulazione cosí severa. Nel *Fedro* (250 d), per esempio, oltre che nel *Convito*, il filosofo rivendica il corporeo: la bellezza che « sfolgorava allora nella sua essenza tra quegli spettacoli », noi, « venuti quaggiú, l'abbiamo senz'altro riconosciuta alla sua luminosità mediante il piú luminoso dei nostri sensi ». Ma non c'è contraddizione in Platone, né giustapposizione tra le sue esigenze mistico-religiose e le sue simpatie umanistiche, piú consone a certi aspetti del paganesimo. Per il filosofo il mondo del Bello, del Vero e del Bene, è sempre quello ultrasensibile, anche se si è sforzato di giustificare il mondo in cui l'uomo è chiamato a vivere, conoscere e operare, preparatorio dell'altro, via alla salvezza. Dei motivi che operano il recupero del sensibile, uno è etico, l'altro metafisico. Di quanto viene dall'attività corporea è possibile salvare la « forza » sottoponendola alla ragione: tra le due anime, la concupiscibile e la razionale, sta una terza, l'irascibile (i due cavalli e l'auriga nell'imagine del cocchio nel *Fedro*, 240 b), migliore della prima « che partecipa del valore e dell'ira e che è bellicosa » (*Timeo*, 69 e - 70 a); disciplinata, può aiutare la ragione per frenare gli appetiti della cattiva compagna. La parte migliore del nostro corpo è salvata e volta a un fine etico-sociale (all'anima irascibile corrisponde nella *pólis* la classe dei guerrieri, da cui vengono i governanti). D'altra parte, il Demiurgo costruisce il mondo guardando « al modello eterno », onde « il mondo è il piú bello dei nati, e Dio è il piú buono degli artefici » (*Timeo*, 29 a); il mondo sensibile dunque vale per quanto ha di

il collo e camminare e levare gli occhi alla luce, e sentisse dolore a fare tutte coteste cose, e per lo sfolgorìo non fosse capace di fissare gli oggetti, dei quali prima vedeva le ombre, che credi ch'egli direbbe, se alcuno gli dicesse che prima vedeva ombre, e ora è assai piú vicino all'essere e fissa quello che ha piú essere ed ha vista piú giusta; e mostrandogli ciascuno degli oggetti mobili, lo costringesse a rispondergli che cosa è? Non credi che esiterebbe e stimerebbe le ombre prima vedute piú vere degli oggetti che ora gli si mostrano?... ([13]). Se lo si costringesse a levare lo sguardo alla luce stessa, gli occhi gli farebbero male; egli la fuggirebbe volgendosi alle ombre che può guardare, e stimerebbe queste molto piú chiare degli oggetti che gli mostrano... E se qualcuno lo trascinasse per l'aspra ed erta salita, e non lo rilasciasse prima di averlo condotto alla luce del sole, forse non si lamenterebbe e sdegnerebbe di esser trascinato, e,

---

essere e per questo ci avvia all'Idea (*Fedro,* 245 a) e c'ispira poesia (*ivi,* 250 d - 252 c).

Il misticismo-ascetismo platonico ha avuto una grandissima influenza nella storia della filosofia e dei movimenti culturali dell'Occidente, soprattutto attraverso la rielaborazione che ne fecero i Neoplatonici; le correnti mistiche e ascetiche della filosofia cristiana, da Agostino in poi, ne hanno sentito l'influsso; a Platone si è sempre volta la filosofia ogni qual volta si è sentita sminuire, soffocare o espellere da correnti rigorosamente empiristiche e scientistiche ed ha avvertito il bisogno di rompere i confini troppo angusti dell'esperienza sensibile. Nello slancio, insieme lirico ed epico, « tragico » verso il Divino, inteso come il Bello, il Bene, il Vero, l'Essere desiderato e amato, slancio razionalmente argomentato, il fascino che la filosofia platonica ha esercitato in tutti i tempi.

(13) Il distacco dal sensibile è faticosissimo, dolorosissimo: chi è abituato a guardare nelle tenebre non resiste allo splendore della luce e trova piú comodo, piú confacente alla vitalità restarvi pigramente, attirato dalla sicurezza dello ***status quo,*** con la presunzione di vedere tutto quello che c'è da vedere; e, infatti, vede il « visibile », e non sa che il Vero, il Bello e il Bene non sono visibili e tangibili: folgorano la mente e accecano l'occhio carnale. D'altra parte, ci vuole del tempo per « scorporizzare » l'anima abituata al godimento dei sensi e sorda alla beatitudine della vita spirituale. Questa seconda parte dell'allegoria platonica mi ricorda quella dantesca: la selva oscura (la caverna) è la selva dei vizi e delle passioni; il dilettoso monte (il sole), la verità a cui Dante non può subito ascendere e per cui gli conviene tenere altro viaggio, sotto la guida, ora amorosa ora severa, della ragione, per purificarsi (il processo dialettico di Platone). Ed è mistico viaggio dell'anima, attraverso bolge balze cieli, sino all'Idea somma del Bene, la dialettica di Platone; che è poi il nostro essere nel mondo.

giunto alla luce, avendo gli occhi pieni di splendore, potrebbe vedere alcuno degli oggetti detti veri?... (14). Abbisognerebbe, credo, di assuefazione, per poter vedere gli oggetti di lassú (15); prima guarderebbe assai piú agevolmente le ombre; e, dopo, le immagini degli uomini e delle altre cose riflesse nelle acque, e di poi gli oggetti stessi; quindi i corpi celesti e il cielo stesso li contemplerebbe piú agevolmente di notte, guardando la luce degli astri e della luna, che non di giorno il sole e la sua luce... Da ultimo, il sole, credo, e non già una sua immagine nelle acque o in altro luogo non proprio, potrebbe guardare e contemplare qual'è... (16). E dopo raccoglierebbe (17) d'intorno ad esso, essendo esso che produce le stagioni e gli anni, e regola tutte le cose che si trovano nella regione visibile, ed è causa, in un certo modo, di quelle che essi (18) prima vedevano (19)... Ebbene, rammentando la prima abitazione, e la sapienza di là, e i suoi compagni di prigionia, non credi ch'egli feliciterebbe se medesimo della mutazione, e sentirebbe compassione degli altri?... E degli onori e lodi e premi che si davano a chi osservasse piú acutamente gli oggetti che passavano, e si ricordasse soprattutto, quanti prima e quanti dopo

---

(14) La verità di primo acchito abbacina gli occhi.

(15) Posti in alto. La verità non è un regalo, ma una conquista lenta e dura; vi si arriva per gradi o tappe, « dialetticamente ».

(16) Da ultimo può contemplare l'Idea del Bene, il Divino nel suo essere. Per un'immagine simile cfr. *Fedone,* 100 a.

(17) Cosí traduco συλλογίζομαι — che precisamente significa « comprendere », « conchiudere », « ragionare » — perché il raccogliere rende piú evidente l'immagine dell'ordinarsi delle cose intorno l'Idea del Bene, che dà ordine al mondo intelligibile, di cui il sensibile è un riflesso. Del resto, il termine con questo significato è usato anche da Demostene.

(18) Gli uomini della caverna.

(19) Un'immagine simile, della quale il senso filosofico è lo stesso, nel *Fedone,* 109 c-d: « Ora, noi che abitiamo queste cavità, non ce ne avvediamo, e crediamo di abitare in alto, sopra la terra: allo stesso modo di uno il quale, abitando nella profondità del mare, s'immaginasse di abitare sulla superficie, e vedendo, attraverso l'acqua, il sole e gli altri astri, credesse cielo il mare... ». Invece, quando ci si è assuefatti alla visione delle Idee e alla contemplazione del Bene, ordinatore dell'universo, la vita della caverna la consideriamo da nulla; e basta la contemplazione per convincerci della sua esistenza; qualsiasi altra dimostrazione è inutile (*Leggi,* 891 b).

e quanti contemporaneamente fossero stati soliti passare, e fosse potentissimo a prevedere quale avesse a succedere ([20]), ti pare che egli avrebbe desiderio di tali premi e invidierebbe gli uomini onorati e posti al comando presso di quelli, o proverebbe quel sentimento di cui parla Omero ([21]), preferire di vivere sulla terra servendo ad altri, anche a un padrone non ricco, e sopportare qualsiasi altra cosa, piuttosto che vivere a quel modo? ([22]). ...Se egli tornasse laggiú a sedere nel medesimo posto, forse che non avrebbe gli occhi pieni di tenebre, venendo dal sole? ([23]). ...E se, ancora con gli occhi pieni di luce e prima che essi fossero in grado di vedere nella caverna (e non è poco il tempo necessario all'assuefazione), dovesse gareggiare nel distinguere le ombre con gli uomini incatenati, non farebbe ridere ([24]), e non si direbbe di lui, che, per essere salito, torna con gli occhi guasti, e che non vale la pena tentare di ascendere? E chi cercasse di scioglierli e condurli su, se in qualche modo potessero averlo tra le mani, e ucciderlo, forse non l'ucciderebbero? ([25]).

---

(20) Quanta fatica per distinguere, enumerare, ricordare le varie ombre senza peraltro comprendere niente di questo andare e venire, passare e tornare! Niente comprendere della storia umana, considerata dal punto di vista esclusivamente mondano, enumerazione e catalogazione di eventi, serie inesauribile, che, dopo tanta fatica, non dà l'essenza di un solo avvenimento; lavoro da *formiche*, come dice F. Bacone. Al contrario, la contemplazione di una sola Idea — vedere le cose dall'alto e in profondità — guadagnata attraverso il processo dialettico, dà piú di mille fatti empirici. Il passo, profondissimo, evidenzia una verità eterna: nessuna esperienza particolare spiega niente e neanche se stessa, e piú se ne accumulano e meno si conosce senza la luce della verità, che non è empirica.

(21) *Odissea*, XI, v. 489.

(22) Chi è riescito a elevarsi alla pura contemplazione dell'Intelligibile, non si lascia allettare dalle piccole gare del mondo, né da onori e lodi, che in seguito Plotino chiamerà giuochi di ombre e Agostino, incluse la virtú prive della carità, « splendidi vizi ».

(23) E gli sciocchi credono che il cieco sia lui!

(24) L'eterna incomprensione tra chi vive (i molti) solo *delle* e *nelle* cose e chi le cose non vede (e quando le vede, le *sa* vedere) perché vive al livello dei valori piú alti: l'ignorante non comprende il filosofo e il filosofo non comprende l'ignorante, anche se ha il dovere di comprenderlo. Di qui la lotta tra il saggio incompreso e la turba che lo perseguita; e lui non rinunzia ad illuminarla fino a testimoniare della verità.

(25) Allusione al processo e alla morte di Socrate; ma tutti i giusti non sfug-

517 b - 518 b. — Questa immagine... si deve applicare intera alle cose dette prima, assomigliando la regione che ci appare mediante la vista (1) all'abitazione del carcere, e la luce del fuoco che vi risplende alla potenza del sole (2); l'ascesa e la contemplazione delle cose superiori se la riferirai alla regione intelligibile dell'anima, non devierai dal mio convincimento, giacché tu desideri di conoscerlo, e Dio sa se è vero (3). Il parere mio sta cosí: nel conoscibile, suprema e ultima è l'idea del Bene, che a malapena si vede, ma che, appena (4) veduta, si ha a raccogliere (5) e concludere, che

---

gono alla fine di Socrate; e lo sanno in partenza, loro che non sanno dare (e non vogliono) la scalata al potere e al danaro.

Anche questa seconda parte del mito ha un significato, oltre che gnoseologico, metafisico, etico, religioso. Compito durissimo, fatto di sacrifici e rinunzie, quello di ascendere dall'apparenza all'Essere, dall'opinione alla verità, dall'interesse particolare al bene morale. Il mondo sensibile ci lusinga e alletta: l'esperire ci incuriosisce e incatena (la libidine del conoscere questo e quello e quell'altro ancora) con i suoi dati molteplici, ci dispensa dalla briga di indagare su una realtà ultrasensibile; le impressioni dei sensi sembrano rivelarci tutto nella loro immediatezza e soddisfano la nostra curiosità di sapere tante e tante cose; i piaceri immediati dell'attimo fuggevole e sempre perseguito e gl'interessi particolari lusingano il nostro comodo e il nostro egoismo, rispondono alla nostra sete di vita. Quando altri ci trae fuori dalle ombre, dalle menzogne, dall'isolamento egoista, ci è doloroso staccarci; di fronte la luce del Vero e del Bene, restiamo abbacinati e non distinguiamo piú nemmeno i nostri idoli sensibili. Come quando la mattina svegliandoci, ci piace indugiare con gli occhi sugli oggetti della nostra stanza nella semioscurità, indulgendo alle illusioni e alle fantasticherie, e se qualcuno apre di colpo le imposte, la luce ci offende la vista e non distinguiamo piú niente, contrariati che l'incantesimo sia svanito; cosí l'anima, posta davanti al vero, è accecata; occorre che prima si assuefaccia alla sua visione, che si liberi dal corporeo, « cosa pesante e grave e terrena e visibile », che la trae, insana nostalgia, anche dopo morta, « in giú verso la regione visibile, per paura dell'invisibile » (*Fedone*, 81 d). Il cammino è difficile, è il dialogo dell'anima con la Verità, il « discorrere », la dialettica; è necessario, come Orfeo negli inferi, non volgersi indietro. Ma, nell'ordine del mondo sensibile scorge un riflesso delle Idee, e poi si eleva a contemplare gli Enti in se stessi e per ultima l'Idea del Bene; prova repulsa per la vita trascorsa nelle tenebre e disprezzo per gli affanni terreni degli uomini che non la comprenderanno e la giudicheranno folle, come essa non comprenderà i loro piccoli mediocri interessi. Ci si provi a leggere in questa chiave, trasposta in termini cristiani, le *Confessioni* di S. Agostino.

(1) Il mondo sensibile.

(2) L'idea del Bene.

(3) « Perciò Platone l'ha espresso con un mito, uno dei "racconti verisimili", a cui sempre ricorre quando non "sa", ma "presagisce e divina" » (Guzzo).

(4) Ho aggiunto « appena » per rendere meglio l'efficacia del testo.

(5) Cfr. n. 17.

essa è causa di tutto ciò che è retto e bello [6], e produce nel visibile la luce ed il suo padrone [7], e nell'intelligibile, essa stessa è sovrana e produce verità e intelligenza [8]; sicché è necessario che giunga a vederla chi voglia debitamente operare in privato e in pubblico [9]... Non meravigliarti che quelli arrivati a questo punto, non vogliono occuparsi delle faccende degli uomini [10], e che le anime loro sono sempre sollecitate di stare lassú [11]; ed è naturale che sia cosí, se questo è conforme all'immagine esposta [12]... E poi? credi tu strano, se alcuno, discendendo dalle divine contemplazioni alle umane miserie, vi appare assai disadatto e ridicolo avendo abbagliata ancora la vista, e prima di essersi sufficientemente assuefatto alla tenebra si trovi costretto nei tribunali o in altro luogo a contendere intorno alle ombre del giusto — o per le sue effigie, da cui vengono le ombre — e di stare in contestazione circa il modo con cui coteste cose vengono stimate e riputate da coloro che non hanno mai

---

(6) Logicamente l'Idea del Bene è ultima, metafisicamente la prima.

(7) Il sole.

(8) Per Platone, il soggetto che intellige e l'oggetto intelligibile sono distinti: è *sapiente* chi intellige la verità, che trascende l'intelligenza.

(9) Il filosofo che contempla l'Idea del Bene deve dunque reggere lo Stato. L'universo culmina nel Bene, che «è quindi la causa o ragione della scienza e della verità, in quanto conosciuta, superiore ancora per bellezza a queste. Come dal sole proviene la nascita, lo sviluppo, il nutrimento delle cose visibili, cosí dall'idea del Bene derivano l'essere e l'essenza: esso non è l'essenza, ma è superiore ad essa per dignità e potenza» (A. Levi); l'idea del Bene è «ipsam... eminentissimae divinitas foecunditatem per omnia sese potenter, suaviter, salubriter propagantem» (Ficino); cfr. anche *Repubblica,* 507 c; 509 b; 511 a. Ciò ha fatto pensare (Fouillée, *La philosophie de Platon,* Paris, 1904, vol. I, l. ch. IV, § 1) che, per Platone, l'Idea del Bene è Dio e le altre, pensieri di Dio. Per noi invece, l'Idea del Bene o altra, il Mondo intelligibile, è il Divino e non Dio.

(10) Non si mischiano negli affari umani. Il filosofo bisogna costringerlo a governare lo Stato.

(11) Di contemplare il mondo delle Idee. Da questa esigenza di uno Stato perfetto, nel quale la sapienza dei governanti, regolando tutte le forze sociali, realizza la perfetta giustizia, dopo la dura esperienza, in patria e alla corte di Siracusa, è nata in Platone l'utopia della *Repubblica,* alla quale son sempre tornati pensatori di tutti i tempi, quando hanno sentito il bisogno di un mondo giusto.

(12) Infatti, il prigioniero, uscito dalla caverna e dopo avere contemplato il mondo intelligibile, disprezza gli onori e le ricchezze dei suoi antichi compagni e preferirebbe essere servitore di un contadino povero, piuttosto che tornare a vivere un sol giorno di quella vita illusoria e inutile.

veduta la giustizia per sé? [13]. ...Ma se alcuno avesse giudizio, rammenterebbe che di duplice specie e di duplice origine sono le perturbazioni negli occhi, secondo che si passi dalla luce alle tenebre e dalle tenebre alla luce. Pensando che le stesse cose avvengono anche per l'anima, quando ne vedesse alcuna turbata e impotente di vedere qualcosa, non riderebbe irrazionalmente, ma considererebbe se, venendo da vita piú luminosa, sia ottenebrata per mancanza di abitudine, o se procedendo da maggiore ignoranza sia sopraffatta da soverchia luce; e cosí stimerebbe beata la prima per buona sorte toccatele e la vita che le era stata concessa, e avrebbe pietà dell'altra; e se ancora volesse ridere di questa, sarebbe meno ridicolo il suo riso, che non per quella che viene dall'alto e dalla luce [14].

518 c - 519 d. — Se queste cose son vere, dobbiamo ritenere che l'educazione non abbia quell'efficacia che alcuni proclamano. Dicono, infatti, che non c'è scienza nell'anima, e l'educazione ve la introduce, come dare la vista ad occhi ciechi... Ma il discorso dimostra che la facoltà esistente nell'anima di ciascuno, assieme all'organo con il quale ciascuno apprende — alla maniera che s'avrebbe a fare con l'occhio, giacché è impossibile allontanarlo dalla tenebra e volgerlo alla luce in altro modo che volgendo tutto il corpo — la si deve far girare con tutta la persona per ciò che diviene [1], sino a che sia divenuta capace di resistere o con-

(13) Cfr. *Teeteto,* 172 d sgg.; *Gorgia,* 484 c sgg.

(14) L'offuscamento della vista ha duplice causa: o perché dalle tenebre si passa alla luce, o perché dalla luce alle tenebre; un uomo bisogna considerarlo beato nel primo caso; degno di compassione e non di riso nel secondo.

(1) Col Ferrai traduco « girare per ciò che diviene » e non « divergere da ciò che diviene » (Zuretti), o « girar via dal mondo del divenire » (Fraccaroli). Se l'anima si girasse dal mondo sensibile, prima di averne la conoscenza, non conoscerebbe niente dell'intelligibile in quanto sono gli oggetti sensibili a svegliare in essa il ricordo delle Idee. Infatti, il piano platonico d'istruzione prevede la conoscenza del mondo sensibile, da cui elevarsi all'intelligibile. Consegue, contro le conclusioni del *Protagora,* che la virtú è una potenza innata; tutti la

templare l'essere e la sua parte piú luminosa, che noi diciamo essere il bene...

Di questo, del girare intorno [2], ci dovrebbe essere un'arte, consistente nell'ottenerlo con agevolezza e profitto, non per infondere nell'uomo la facoltà di vedere, ma per fare in modo che, possedendola, pur non ancora volta bene e non guardante dove deve, alla fine possa riescirvi [3]. ... Le altre cosí dette doti dell'anima rischiano di essere simili a quelle del corpo; infatti, non essendovi prima, possono acquistarsi poi con i costumi e l'esercizio, ma la dote dell'intelligenza partecipa del divino piú di qualsiasi altra, giacché non perde mai la sua potenza, ma solamente, secondo lo sviluppo, diventa utile o giovevole, o inutile e dannosa. O non hai ancora posto mente come l'animuccia di quelli che sono malvagi e intelligenti, vede e discerne acutamente quelle cose alle quali si volge, costretta com'è a servire la malizia, sicché, quanto piú acuto vede, di tanti piú mali è operatrice? [4]. ...Se una natura siffatta, la si purgasse sin dalla fanciullezza delle parti superflue dovute alla sua origine, sarebbe come liberarla da pesi di piombo. Certo, le nature dedite ai cibi, ai piaceri di siffatte cose e alle ghiottonerie, volgono all'ingiú la vista dell'anima; ma se essa ne fosse liberata e si volgesse al vero, anche queste

---

possiediamo potenzialmente, ma pochissimi (uno solo, tra tanti prigionieri, è tratto fuori dalla caverna!) riescono, con l'istruzione graduale fino alla dialettica, a realizzarla. Cfr. sulla questione dell'insegnamento della virtú anche il *Menone*.

(2) Non «sviluppo» (Bonghi), né «diversione» (Zuretti), né «conversione» (Ferrai). A mio avviso, il passo va cosí interpretato: l'istruzione deve farci acquistare la conoscenza del sensibile, in modo che ce ne possiamo servire come *mezzo* per giungere alla conoscenza dell'intelligibile; non si può fare a meno di conoscere il primo, altrimenti, almeno fino a quando si è congiunti al corpo, non vi sarebbe anamnesi delle Idee. Qui il merito della buona istruzione: far conoscere il sensibile per «evocare» l'Idea liberatrice.

(3) Bisogna guidare bene l'anima nella *vista* del sensibile, in modo che non vi si fermi, ma da esso si elevi alla contemplazione dell'intelligibile.

(4) Tutte le doti dell'anima si possono acquistare con l'abitudine e l'esercizio, tranne la facoltà d'intendere, che è originaria e condiziona le altre. Non perde mai la sua potenza; il suo dirigersi al male non è depotenziarsi, ma sviarsi; perciò è necessario guidarla bene.

nature vedrebbero acutissimamente, come ora le cose alle quali sono rivolte ([5])... E poi? Non è naturale e necessaria conseguenza di quanto si è detto, che né gli uomini rozzi e incolti, né gli ignari della verità possano mai governare bene uno Stato, né quelli che son lasciati a continuare indefinitivamente la loro educazione ([6]); i primi perché non hanno uno scopo unico nella vita, mirando al quale bisogna indirizzare ogni azione privata e pubblica, gli altri perché di loro iniziativa non vorrebbero attendervi, stimando

---

Platone insiste sul suo concetto aristocratico di virtú e di sapienza. Le oneste abitudini, la buona condotta, le pratiche rette son cose raccomandabili, ma non la virtú vera e unica, l'intelligenza, in quanto essa sola può percorrere la difficile strada della verità e giungere al Bene, massima virtú e massima sapienza. Pertanto, non vi è « virtú vera se non è accompagnata dal sapere, ci siano o non ci siano piaceri e paure e tutte le altre passioni di questo genere » (*Fedone*, 69 b). Senza sapienza, « quelli che hanno forza di animo, se mai dovranno affrontare la morte, l'affrontano per paura di mali maggiori » e dunque « son coraggiosi per paura » (*ivi*, 68 d), come i temperanti « sono tali per la loro intemperanza » (*ivi*, 68 e). Barattare piaceri con piaceri « è una virtú veramente da schiavi, senza niente di saldo né di reale », « uno scenario dipinto » (*ivi*, 69 b). Pertanto, l'anima « nessun scampo potrà avere dai mali né alcuna salvezza, se non in quanto divenga il piú possibile virtuosa e intelligente » (*ivi*, 107 c-d). La sorte di costoro, la cui virtú non è vera mancando la *frónesis*, dopo la morte non è confortante: « non saranno felicissime e non andranno in ottimo luogo quelle [anime] che in vita praticarono la virtú comune e propria del buon cittadino, che è ciò appunto che chiamiamo temperanza e giustizia, e nasce da consuetudine e pratica di vita, indipendentemente da ogni filosofia e speculazione mentale. Per questo è probabile che costoro tornino di nuovo in una specie civilizzata e mansueta come essi furono, per esempio api o vespe o formiche... » (*ivi*, 82 d). Solo chi ha esercitato filosofia tocca la natura degli dèi, e questo è di pochissimi.

(5) Intendi: se la natura degli uomini cattivi, fin dalla infanzia fosse stata volta al vero, quella stessa potenza che essi impiegano nel fare il male, l'avrebbero adoperata nel bene. L'ideale massimo è sempre la sapienza: qualsiasi bene è sapienza, che è virtú e la virtú è sapienza. « Tutte le cose dell'anima di per sé non sono utili né dannose; divengono tali quando si aggiunge il giudizio o la stoltezza » (*Menone*, 88 c-d). Le altre facoltà devono esser sottoposte al dominio della ragione, la cui virtú è la sapienza. Infatti, « noi chiamiamo valoroso il singolo individuo per queste parti dell'anima, quando la sua facoltà passionale, attraverso dolori e piaceri, debitamente consideri come pericoloso o no ciò che dalla ragione le viene indicato come tale » (*Repubblica*, 412 c). La ragione deve disciplinare le passioni, domare l'*homo oeconomicus* e rendere la forza generosa (*ivi*, 588 b e sgg.). Cfr. anche *Filebo*, 62 b, 64 a; *Fedro*, 246 b; 253 c; 256 b. Fare il bene o il male dipende in gran parte dall'istruzione, dall'essere sapienti o ignoranti; il problema del bene e del male è soprattutto un problema di educazione.

(6) Non quelli che per la vita intera indugiano negli studi, mai contenti del grado di perfezione raggiunto.

di essere già trasmigrati, vivendo ancora, nell'isola dei beati?... Ma la nostra opera di fondatori è costringere le nature eccellenti a pervenire a quella disciplina, che prima abbiamo chiamato suprema, cioè a vedere il bene e ad ascendere quella salita; quando, ascesi, l'abbiano veduta, non concedere loro quel che si concede ora (7)...; [cioè] a rimanere là, e non voler discendere presso quei prigionieri, né partecipare dei travagli e degli onori loro, abbiano o no importanza e valore (8).

519 e - 521 b. — Ti sei da capo dimenticato che al legislatore non sta a cuore che una classe dello Stato prosperi sovranamente, ma s'affatica di procacciare la prosperità a tutta quanta la comunità, coordinando i cittadini con la persuasione o la costrizione, e preoccupandosi che si arrechino vicendevolmente quell'utilità che ciascuno è capace di dare alla comunità; ed essa legge forma siffatti uomini nello Stato, non per lasciarli liberi di andare ove ciascuno vuole, ma per valersene a tenere unito lo Stato stesso (1)... Ciascuno di voi [filosofi] dunque per la sua parte deve discendere nella comune abitazione degli altri e assuefarsi insieme a contemplare le oscure immagini, giacché, assuefatti, vedrete meglio di coloro che abitano laggiú, e conoscerete ciascuna immagine, quale essa sia e di che, per aver visto la

(7) Il sapiente che conosce il bene ha il dovere di governare quelli che si trovano nell'ignoranza, perché solo egli può educare.

(8) La distanza tra la massa e i pochissimi sapienti non autorizza questi ultimi a starsene sdegnosamente in disparte per non contaminarsi; anzi, proprio perché la comunità li ha educati fino all'intelligenza della sapienza, che tuttavia è una conquista personale, e in quanto *sono* di piú degli altri, devono mettere a servizio di tutti le loro doti e il loro sapere, in modo che, restando a quell'altezza in cui li han posti lo studio e le disposizioni naturali, s'impegnino a liberare i prigionieri guidandoli al bene. Il sapiente di Platone non è quello stoico, cittadino di nessuna città, che dall'alto della sua vita secondo ragione guarda imperturbabile e indifferente la stoltezza degli altri, e la disprezza.

(1) Non bisogna badare al benessere di una sola classe, ma a quello dell'intero Stato; pertanto il legislatore deve coordinare e disciplinare le attività dei singoli e gli interessi delle classi. Solo cosí lo Stato sarà ordinato e giusto.

verità della bellezza e della giustizia e del bene. E cosí per noi e per voi lo Stato sarà governato da uomini vigili, e non quasi in sogno, come ora son governati i piú da uomini che lottano tra loro per le ombre, e tumultuano l'un contro l'altro per il potere ([2]), come se fosse un gran bene. Ma il vero invece sta cosí: è ottimamente e tranquillamente governato quello Stato, nel quale non siano bramosi di governare coloro che devono ottenere il governo, e si trovi invece in condizioni antitetiche lo Stato che ha governanti opposti a questi ([3])... Se tu troverai per coloro che dovranno governare, una vita migliore della stessa dignità del governo, sarà possibile che lo Stato sia ben governato ([4]), giacché in esso governeranno i ricchi davvero, non di oro, ma di quello di cui deve essere ricco l'uomo felice, cioè di una vita buona e assennata ([5]): ma non sarà cosí, se poveri e affamati di ricchezza s'accosteranno alle pubbliche cose, stimando dover rapire dall'erario a loro vantaggio; in tal caso, essendovi lotta per il potere, l'inevitabile guerra civile perde loro e tutto lo Stato ([6]).

---

(2) Per la brama del potere anche contro il pubblico interesse, come purtroppo avviene quasi sempre sotto qualsiasi forma di governo.

(3) Chi governa contro il proprio desiderio e la propria volontà, si può essere certi che governa solo per il dovere e il bene pubblico non per sete di potere o di denaro. Ma tutti dicono di « sobbarcarsi », e poi, una volta al governo, non vogliono piú andarsene! Cosí son fatti i politici, attaccati al potere per smodata ambizione e interesse personale. Perciò Platone li licenzia tutti e propone di mettere al loro posto i sapienti o « filosofi », i quali, proprio perché staccati dal mondo, governano per dovere e per il bene della comunità con loro personale sacrificio.

(4) Il sapiente sa che la sua vita di governante è peggiore di quell'altra che trascorreva e potrebbe trascorrere, lasciato il governo, nella pura contemplazione. Egli pertanto ha rinunciato a un bene maggiore per uno minore e ciò è prova sicura che governa per il bene degli altri e non per il proprio interesse o per pura ambizione.

(5) È veramente ricco chi possiede beni spirituali.

(6) Chi aspira al governo non per dovere, ma per fare i propri interessi, non ricco nello spirito né distaccato dalla ricchezza materiale, mira ad arricchire; e allora tutti gli abili e i furbi, poveri e affamati di ricchezza, vogliono impossessarsi del governo; la corsa genera le guerre civili e il disordine demagogico.

E) SOMMARIO DEI LIBRI VIII - X
(1935)

Libro VIII. — Concluso il discorso sull'educazione dei governanti della Polis ideale, Socrate riprende la discussione intorno alle forme di Stato: timocratico, oligarchico, democratico e tirannico. La timocrazia nasce quando, essendoci dei cattivi governanti, le classi superiori cercano di frenare le inferiori; essa ha dello Stato perfetto e dell'oligarchico; il suo difetto maggiore è la rozzezza, il predominio dell'educazione fisica e l'arricchimento dei governanti. L'uomo timocratico è obbediente a questi ultimi, ambizioso di cariche e onori, troppo amante della guerra (Capp. I-V). — Oligarchico è lo Stato dove predominano i ricchi e dove la scelta dei governanti viene regolata dal censo. Suoi difetti principali: la esclusione dei poveri dal governo, anche se idonei; la divisione in due classi, ricchi e poveri; in tempo di guerra, data la rivalità tra le due classi, i ricchi devono temere i poveri armati ecc. L'uomo oligarchico nasce dall'uomo timocratico: il figlio di questo ultimo, avendo constatato che il padre per l'ambizione e la brama di onori è finito male, mette da parte l'ambizione e pensa solo ad arricchirsi. È avaro del proprio denaro, ma prodigo, all'occasione, di quello degli altri (Capp. VI-IX). — Dall'oligarchia nasce la democrazia. A forza di sfruttare gli altri, la classe dei ricchi si fa sempre piú piccola e ingrossa invece quella dei poveri e dei malcontenti; la maggioranza abbatte la minoranza e si forma lo Stato democratico, nelle apparenze bellissimo per la varietà dei costumi e dei comandi, come gli abiti di stoffa variopinta; ma bello può sembrare solo alle donne ed ai ragazzi che badano a ciò che appare; in questo Stato tutti co-

mandano. Dal padre oligarchico nasce il figlio democratico, perché il padre, attaccato al denaro e preoccupato solo di arricchire, non ha pensato di dare una buona educazione al figlio che cresce sfrenato. Cosí si forma l'uomo democratico senza ordine e leggi, dissipatore, svergognato, ecc. (Capp. X-XIII). — Dalla democrazia, la tirannide. Come il denaro è la rovina dell'oligarchia, cosí l'eccesso di libertà è la rovina della democrazia, dalla quale la tirannide; dalla libertà sfrenata alla servitú piú dura. Ognuna delle classi, in cui è diviso il popolo con governo democratico, cerca di accaparrarsi la maggioranza dei suffragi; l'eletto, una volta al potere, distrugge i suoi nemici; quando il campo è sgombro, si fa tiranno. Dapprima si mostrerà buono, ma in seguito farà pesare la sua autorità; guerreggia sempre per far vedere che c'è bisogno di un duce; timoroso, si circonda di persone che non gli possono fare ombra, di uomini dappoco; le sue guardie son servi. Il tiranno opprime il popolo con tasse e cosí il figlio (il tiranno) vive alle spalle del padre (il popolo) (Capp. XIV-XIX).

Libro IX. — Continua il discorso intorno all'uomo tirannico e si esamina come egli si formi. In ciascuno di noi esiste una specie di piacere terribile e selvaggio e fuori legge, anche in quelli di noi che sembrano moderatissimi; e ciò si manifesta nei sogni. Di questo bisogna tener conto quando ci si vuol rendere ragione di come nasce l'uomo tirannico dal democratico. Egli è schiavo di pazza ebbrezza e di sfrenati amori; vive tra i vizi e, per appagare i suoi insani desideri, prima sciupa il proprio, poi quello dei genitori e da ultimo quello degli altri; in fondo è un infelice, come infelice è lo Stato tirannico. Nell'anima del tiranno le parti migliori sono dominate dalle peggiori; quando egli diventa tiranno di un paese è piú infelice ancora e in uno Stato retto a tirannide il piú infelice di tutti è il tiranno, dominato dai piaceri piú bassi e dal guadagno; tutta la sua vita è irrazionale. A differenza del tiranno, il filosofo conosce i piaceri degli altri, che

però non conoscono il piacere sommo della sapienza. Anche i rari piaceri del tiranno sono negativi: cessazione di dolori. Egli, legato al mondo sensibile, non potrà mai elevarsi a quello intelligibile; lontano dalla sapienza, è lontano dal vero piacere. Nell'uomo bisogna domare il leone, la parte bestiale; quando la parte feroce predomina, egli è lontano dalla sapienza, come appunto il tiranno (Capp. I-XIII).

Libro X. — Socrate constata che lo Stato da lui fondato ha salde fondamenta, specialmente se si considera quanto si è già detto intorno alla poesia; mette in discussione cosí il problema dell'arte. Il pittore imita le cose sensibili, che a loro volta sono imitazioni dei Modelli eterni; le imita non come sono, ma come appaiono. Per esempio, i letti del mondo sensibile sono fatti dal falegname (l'artefice) a imitazione dell'unica idea del letto di cui è autore Dio; il pittore è imitatore dei letti sensibili e, per giunta, li dipinge sotto un aspetto particolare. Come il pittore, cosí anche il poeta e ogni altro artista; non è uomo di azione perché, se tale fosse, non loderebbe le azioni degli altri (vittorie, battaglie, amministrazione e governo dello Stato ecc.), ma le farebbe lui, giacché è meglio esser lodato che lodare gli altri; è un imitatore degli uomini di azione, che a loro volta imitano il modello eterno, l' Idea del bene. Ogni arte è terza a cominciare dalla verità. Infatti, delle cose l'artista non ha né la scienza come chi le adopra, né la retta opinione o credenza come chi le fabbrica, ma solo l'apparenza. Per esempio, dei freni, chi li adopera ha la conoscenza, chi li fabbrica l'opinione retta o credenza; il pittore che non li adopera e non li fabbrica, ha solo l'apparenza. Ora è necessario che l'arte, che è terza a cominciare dalla verità e dall'essere, non s'indirizzi alla parte razionale dell'anima, bensí a quella irrazionale. Infatti, la tragedia e la commedia, che suscitano rispettivamente in noi dolore e pianto o riso smodato, fomentano la parte passionale della nostra anima, che invece deve stare sotto il dominio di quella razionale. Dunque poe-

ti e artisti in genere sono pericolosi in uno Stato governato da uomini sapienti; per loro, fino a quando non ci dimostreranno che l'arte, oltre a essere dilettevole è anche utile, nello Stato non c'è posto. Si devono accogliere solo gl'inni agli dèi e le lodi agli eroi (Capp. I-VIII). — Concluso il discorso intorno allo Stato e dimostrato cosa è la giustizia, è necessario dire quali premi spettano ai giusti da parte degli uomini e da parte degli dèi; ma, affinché il giusto, anche dopo la morte abbia le dovute ricompense, è necessario provare l'immortalità dell'anima. Platone dà due prove: 1) ogni cosa è uccisa dal male suo proprio (la ruggine distrugge il ferro) e un male estraneo non le può nuocere; se si dimostra che il male proprio dell'anima non la distrugge, siccome un male estraneo non può nuocerle, l'anima è immortale; ma il male proprio dell'anima è l'ingiustizia, la quale la deturpa ma non l'uccide; se dunque l'ingiustizia, che è il male dell'anima, non l'uccide, l'anima è immortale. 2) Morte è disgregazione; i corpi composti muoiono; il semplice, invece, è immortale, e l'anima è semplice; essa è dunque immortale (Capp. IX-XII). — Se immortale, bisogna vedere quali premi dopo la morte spettano ai giusti e quali pene agli ingiusti. Ce lo racconta Er (uno dei miti piú significativi di Platone), che, morto sul campo di battaglia, dopo dodici giorni tornò in vita e narrò quanto aveva visto. Dipartitasi la sua anima dal corpo, giunse in un luogo bello dove erano due voragini della terra e due altre corrispondenti nel cielo; quivi stavano i giudici, i quali mandavano i giusti a destra verso il cielo e gl'ingiusti a sinistra verso la terra. Dall'altra apertura della terra salivano le anime che avevano scontato le colpe e da quella del cielo le anime che avevano goduto. Le pene piú gravi, quelle dei tiranni. Dopo sette giorni di sosta nella prateria si mettevano in cammino e al quarto giungevano in un luogo ove per tutto il cielo e la terra era diffusa una colonna di luce. Tra gli estremi capi dei vincoli del cielo era sospeso il fuso della Necessità, minutamente de-

scritto; quivi ciascuna delle anime doveva scegliere il proprio tenore di vita. Un vaticinante gettava le sorti per stabilire l'ordine della scelta, completamente libera. Secondo l'ordine le anime sceglievano tra le varie specie di vita, di numero maggiore di quello delle anime stesse; le piú precipitose e quelle facili a farsi ingannare dalle apparenze facevano cattiva scelta; fatta ciascuna anima la sua, le sorti venivano ratificate. Successivamente le anime si mettevano in cammino fino alla pianura di Lete; scesa la sera, riposavano presso il fiume Amelete; a mezzanotte, un tuono e un tremoto, e le anime venivano trasportate per andare al loro nascimento. Socrate conclude che, sotto ogni riguardo, è da praticare sempre la giustizia per essere felici in vita e dopo la morte (Capp. XIII-XVII).

CAPITOLO IV

L'IDEA DELL'ESSERE
(1938)

A) LA DIALETTICA DELLE IDEE NEL «PARMENIDE» (1)

1. *Le aporie dell'Idealismo platonico.*

Racconta Antifonte che, in occasione delle Grandi Panatenee, erano venuti in Atene, a casa di Pitodoro, Parmenide e Zenone; qui convenne anche Socrate, allora molto giovane, per ascoltare la lettura degli scritti di quest'ultimo; quando volgeva alla fine, entrano Parmenide, Pitodoro e il giovane Aristotele, poi uno dei Trenta.

Finita la lettura, Socrate prega Zenone di rileggere la prima ipotesi del primo argomento; riletta, cosí la riassume: «se gli esseri sono molti (εἰ πολλά ἐστι τὰ ὄντα), devono essere simili e dissimili, ma ciò è impossibile (τοῦτο δὲ δὴ ἀδύνατον)», in quanto né il dissimile può essere simile, né il simile dissimile (127 e); dunque, «è impossibile anche che i molti siano» (ἀδύνατον δὴ καὶ πολλὰ εἶναι). Le argomentazioni di Zenone vogliono dimostrare «che i molti non sono».

Socrate anzitutto nota che in questa filosofia non vi è nien-

---

(1) Superfluo ormai discutere sull'autenticità e la data del dialogo. Per chi volesse saperne su queste questioni rimando a due scritti di facile consultazione: D. G. RITCHIE, *Sur le «Parménide» de Platon,* «Bibliothèque du Congrès intern. de philos.», IV, Histoire de la philos., Paris, Colin, 1902, p. 164; 175 e sgg.; L. STEFANINI, *Platone,* Padova, Cedam, II, pp. 169-172. Testo da me seguito, quello del DIÈS (*Platon, Oeuvres complètes,* Tome VIII, I Partie, Paris, Société d'édition «Les belles lettres», 1923), confrontato con quello dello HERMANN. Ho tenuto presenti la traduzione francese dello stesso DIÈS e quelle italiane del MARTINI (Torino, Paravia) e del FAGGELLA (Bari, Laterza).

te di originale: Zenone, in maniera diversa, ripete quello che ha detto il suo maestro Parmenide. Infatti, nel Περὶ φύσεως quest'ultimo afferma che « il tutto è uno » (ἓν εἶναι τὸ πᾶν); Zenone, che « i molti non sono »; ma dire l'*Uno è* o *i molti non sono,* in fondo, è la stessa cosa: il discepolo non fa che dimostrare negativamente la tesi del maestro. Zenone, rispondendo a Socrate, chiarisce lo scopo del suo libro: difendere in forma polemica la tesi che l'*Uno è* dalle accuse di quanti affermano che *i molti sono.* Dunque, Zenone ha scritto il suo libro contro chi obietta che, *se l'Uno è,* derivano conseguenze che rendono ridicola e contraddittoria questa tesi (πολλὰ καὶ γελοῖα συμβαίνει πάσχειν τῷ λόγῳ καὶ ἐναντία αὑτῷ); egli ha voluto provare che, « se i molti sono », derivano conseguenze ancora piú ridicole e assurde ([2]). Nelle parole di Zenone, già l'argomento di tutto il dialogo: sia che si afferma l'Uno e si negano i molti, sia che si affermano i molti e si nega l'Uno, nell'una o nell'altra ipotesi, derivano conseguenze ridicole e contraddittorie. Zenone difendendosi riconosce: *a*) che l'ipotesi « l'Uno è e i molti non sono » comporta serie difficoltà; *b*) che, con il suo libro, *non ha dimostrato che queste difficoltà si possono superare,* ma che, ammessa l'ipotesi contraria, ne nascono ancora maggiori. Dalle prime battute del dialogo sono, dunque, evidenziate le aporie dell'Eleatismo e della dottrina che ad esso si oppone — cioè, è riconosciuto, per bocca dello stesso Zenone, che l'Uno senza i molti è tesi contraddittoria — e anche segnati i limiti del contributo che Zenone ha portato alla filosofia di Parmenide: non approfondimento della dottrina dell'Uno, ma indagine polemica sulle contraddizioni che implica quella dei molti.

---

(2) Pare che la polemica di Zenone, almeno da questo passo, s'indirizzasse a una determinata scuola filosofica. Si può credere col Mondolfo (*L'infinito nel pensiero dei Greci,* Le Monnier, Firenze, 1934, p. 185 n.; *La polemica di Zenone di Elea contro il movimento; Note sull'eleatismo,* in « Problemi del pensiero antico », pp. 89-140 e pp. 156-185) che la polemica fosse contro il Pitagorismo.

Socrate, infatti, mette in luce lo scarso interesse della filosofia zenonea; e all'uopo introduce la filosofia platonica delle Idee: vi è « una Idea in sé di somiglianza » (εἶδός τι ὁμοιότητος) e una contraria di dissomiglianza; e di entrambe partecipano i molti, che si dicono simili o dissimili secondo che partecipano dell'una o dell'altra e simili e dissimili insieme se delle due. « Qual meraviglia », dunque, se vi son cose simili e dissimili con se stesse? « Se, invece, i simili in sé (αὐτὰ τὰ ὅμοια) si dimostrasse che divengono dissimili e i dissimili simili, questo sarebbe meraviglioso »(3); dunque, il meraviglioso sta nel provare che « ciò che è uno, questo stesso sia anche molti, e ciò che è molti, uno » (ὃ ἔστιν ἕν, αὐτὸ τοῦτο πολλὰ ἀποδείξει καὶ αὖ τὰ πολλὰ δὴ ἕν) (4). Dimostrare che un oggetto è molti e uno, non significa dimostrare τὸ ἓν πολλὰ οὐδὲ τὰ πολλὰ ἕν.

Dunque, Socrate afferma contro Zenone: un sensibile può accogliere due attributi contrari (il simile e il dissimile ecc.), ma ciò non significa negare l'esistenza dei molti, ma chiarire che essi accolgono τἀναντία πάθη, cioè che il sensibile accoglie delle affermazioni contrarie, non però sotto lo stesso rispetto (5). Il mondo del divenire non è il nulla ma nemmeno *è*; diviene ed è sua legge essere simile e dissimile ecc. Rispetto all'Uno, l'affermazione non dice niente; per esempio, non dice se esso escluda o no la molteplicità; che cosa consegua nel caso che la escluda e nel caso contrario ecc. Zenone non si pone questi problemi e si limita a negare l'esistenza dei molti. Non basta affermare *l'Uno è* e *i molti non sono*; bisogna anche porsi il problema dell'*Uno*.

Questa ipotesi è combattuta dal CALOGERO, *Studi sull'Eleatismo*, Roma, Tipografia del Senato, 1932, p. 115 sgg.

(3) *Parmenide*, 129 a-b.

(4) Questo il problema fondamentale, di cui nel *Parmenide* è soltanto preparata la soluzione.

(5) Zenone applica al sensibile il principio della esclusione dei contrari senza tener conto delle condizioni e dei rapporti. Cfr. il passo 129 e del dialogo in discussione.

Polemica contro Zenone; ma non tutto qui il significato della critica platonica, che ha anche altre mire ([6]). Non si tratta di questione di metodo, combattere l'eristica di Zenone per dissociarla dalla filosofia di Parmenide, come crede anche il Diès ([7]), ma della dottrina stessa dell'Uno a prescindere dalla dialettica del Palamede di Elea; in breve, la critica interessa anche Parmenide. Infatti, poco prima ([8]), Socrate ha sostenuto che, in fondo, quanto dice il discepolo è lo stesso di ciò che ha detto il maestro in forma diversa: Parmenide afferma che l'Uno è, Zenone che i molti non sono: questa posizione è la prima in forma negativa. Non è cosí, ma a noi interessa notare che, per Platone, lo è; pertanto, la critica di Socrate riguarda anche Parmenide: non basta dire l'*Uno è,* è necessario risolvere i problemi che nascono da questa affermazione; similmente non basta dire che i molti non sono. Infatti, Socrate, prima di muovere le sue critiche a Zenone, parla di un εἶδος di somiglianza e di uno di dissomiglianza, cioè *delle* Idee in sé, di cui gli oggetti sensibili partecipano; dunque, la molteplicità è anche nel mondo intelligibile. Parmenide è già coinvolto nella critica a Zenone: l'Essere è uno, ma è anche molti; il monismo eleatico è messo in discussione dal pluralismo platonico. Nello stesso tempo, Socrate pone un problema che è proprio di Platone: provare che le Idee in sé consentano l'unione dei contrari, che il Simile in sé sia dissimile e viceversa; in altri termini, che le Idee si *dialettizzino*. La μέθεξις non interessa solo il rapporto tra il sensibile e l'Intelligibile; è da indagare se il μετέχειν sia possibile anche tra le Idee stesse. Ma le Idee sono i princìpi metafisici del sensibile; dunque, solo dopo aver risolto il problema dell'incontro dei

---

(6) Il Calogero (*Studi sull'Eleatismo,* cit., pp. 223-57) ha messo bene in luce questo scopo del *Parmenide,* ma vi fa consistere tutto il significato del dialogo.

(7) « L'éléatisme de Parménide accaparé par l'éristique de Zénon, voilà le bloc que Platon veut dissocier » (*Op. cit.,* p. 56 n.).

(8) 128 b.

contrari negli Intelligibili, possiamo dar ragione dello stesso incontro nelle cose. Le argomentazioni di Socrate interessano l'essenza stessa dell'Eleatismo: se l'Essere è uno, inspiegabile il divenire, il Non-essere: l'Essere uno non può essere il principio metafisico delle cose, in quanto l'Uno non può essere la Causa dei molti. Dunque, bisogna sondare l'essenza dell'Uno, prima di mettere in discussione le cose sensibili. L'avvertimento sarà accolto nella seconda parte del dialogo da Parmenide; il problema zenoneo dei molti e della loro contraddittorietà passerà in sott'ordine; invece, è necessario mostrare che τὴν αὐτὴν ταύτην ἀπορίαν s'intreccia in mille maniere ἐν αὐτοῖς τοῖς εἴδεσι. L'aporia è l'oggetto di discussione di quasi tutto il dialogo.

La dottrina delle «forme in sé», di cui le cose partecipano, nega la unicità dell'Essere; Parmenide non può non difendersi, e la sua difesa consiste nel rilevare le difficoltà, gravi ma non insormontabili, a cui va incontro il platonismo ([9]).

Parmenide evidenzia la difficoltà maggiore: χωρὶς μὲν εἴδη αὐτὰ ἄττα, χωρὶς δὲ τὰ τούτων αὖ μετέχοντα ([10]); i due χωρὶς rendono molto difficile il μετέχειν. Ma, prima, Parmenide mette avanti un'altra difficoltà.

Oltre alle Idee di somiglianza e dissomiglianza, di unità e molteplicità, Parmenide domanda a Socrate se ammette anche l'Idea in sé del giusto, del bello e del buono. Socrate acconsente; ma quando l'Eleate domanda se ammette anche una forma in sé delle cose naturali uomo, fuoco, acqua, Socrate comincia a esitare, fino a dire che è assurdo ammettere forme in sé del capello, del fango, del sudiciume. Parmenide osserva che questa incertezza è dovuta all'essere Socrate ancora molto giovane, non preso dalla filosofia al pun-

---

(9) Platone nel dialogo in discussione identifica l'Essere di Parmenide con l'Uno; com'è noto, per il filosofo di Elea, l'*uno* è un attributo, tra gli altri, dell'Essere. A noi qui la questione non interessa; ci sembra accettabile la spiegazione del DIÈS, *op. cit., Notice*, p. 11.

(10) *Parmenide*, 130 b.

to da non aver riguardo per le opinioni degli uomini ([11]). La difficoltà non è piú oltre approfondita e dalle ultime parole di Parmenide sembra chiaro che Platone non le dava molta importanza. Ma, un inciso di Socrate merita essere messo in rilievo: ἐκεῖσε δ' οὖν ἀφικόμενος, εἰς ἃ νυνδὴ ἐλέγομεν εἴδη ἔχειν, περὶ ἐκεῖνα πραγματευόμενος διατρίβω; cioè, ammesse le Idee del giusto, del bello e del buono, si occupa di queste ed intorno ad esse medita. Come ben nota l'Apelt nella sua traduzione del dialogo ([12]), Platone pensò al mondo delle Idee sotto la spinta di problemi etici e anche religiosi; da qui la poca considerazione in cui è tenuta la difficoltà accennata, in armonia con l'argomento del dialogo, che riguarda l'indagine sull'Essere in sé e non quella sulle cose.

Piú gravi difficoltà comporta la tesi della partecipazione: le cose partecipano dell'intera Idea, o di una parte (ὅλου τοῦ εἴδους ἢ μέρους)? Ammessa la prima ipotesi, come l'ὅλον τὸ εἶδος ἐν ἑκάστῳ può essere in ciascuno degli oggetti? In caso affermativo, «essa stessa sarebbe separata da se stessa» (αὐτὸ αὑτοῦ χωρὶς ἂν εἴη) ([13]), e son compromesse la unità dell'Idea e la sua trascendenza. Socrate cerca di risolvere le difficoltà con un'immagine: «come il giorno, pur essendo uno e identico, è presente in molti luoghi, senza esser per ciò separato da se stesso, cosí ἕκαστον τῶν εἰδῶν ἓν è nello

(11) Come è anche provato da Aristotele queste incertezze in Platone restarono sempre (*Met.*, I, 991 b 6; XII 1070 a 13 sgg.); dalla dichiarazione di Parmenide sembra che l'Ateniese escluda qualsiasi limitazione dal mondo delle Idee. Per le esclusioni secondo Aristotele, cfr. *Met.*, 990 a 34 - 991 a 8; 1078 b - 1079 b 10; cfr. anche G. M. Bertini, *Nuova interpretazione delle idee platoniche*, pp. 183-84, in «Saggi platonici», Lanciano, Carabba, 1928. Un elenco delle varie Idee nominate da Platone, in G. Capone Braga, *Il mondo delle Idee* ecc., Città di Castello, «Il Solco», 1928, p. I, pp. 45-47 n. Cfr. anche la discussione che lo stesso Autore (*ivi*, pp. 47 sgg.) fa della tesi di Archer-Hind e di Jackson, che, fondandosi sulle esclusioni aristoteliche, concludono che negli ultimi dialoghi Platone ammette soltanto Idee di tipi naturali. La restrizione a una classe di universali è anche esclusa dal Ritchie, *op. cit.*, p. 180.

(12) Leipzig, 1922.

(13) Cfr. Aristotele, *Met.*, 1039 a 2.

stesso tempo ἐν πᾶσιν » ([14]). Parmenide controbatte con un'altra immagine: « è come se tu, avendo coperto con un velo molti individui, dicessi che quest'unico velo è intero su molti »; invece, non sta ὅλον su ciascuno, ma μέρος αὐτοῦ ἄλλο ἐπ' ἄλλῳ; dunque τὰ εἴδη sono μεριστὰ e gli oggetti partecipano ciascuna di una parte dell'Idea. Se cosí, si può dire che τὸ ἕν εἶδος ... μερίζεσθαι, pur ἕν ἔσται? Socrate risponde di no ([15]).

Il discorso di Parmenide, formula tre difficoltà: *a*) se le cose partecipano della Idea, l'Idea non è piú in se stessa; *b*) dovrebbero partecipare dell'intera forma; *c*) non partecipano dell'intera forma, dunque, l'Idea è divisibile in parti. La prima difficoltà è accennata, ma ancora non sviluppata; chiarita la seconda, alla quale è collegata la terza; infatti, se ciascuna Idea può essere intera in ciascuno oggetto che ne partecipa, la terza aporia non nasce piú. Tutto il discorso mira, dunque, a dimostrare che le cose non possono partecipare dell'intera Forma.

L'obiezione interessa Platone: o l'Idea è in sé intera, e le cose non ne partecipano; o esce fuori di sé, si divide nella molteplicità degli oggetti che ne partecipano, e non è piú una; dunque, l'Idea in sé non può essere il principio metafisico delle cose. Ma identica difficoltà presenta l'Essere uno di Parmenide: o i sensibili derivano dall'Essere e questo non è piú uno, o non ne derivano, e l'Essere è uno, ma non l'ἀρχή delle cose. La difficoltà è propria dell'intellettualismo greco: concepito l'Essere trascendente come Oggetto immobile e impersonale, non si spiega come il mondo ne partecipi e come esso possa essere la Causa del molteplice, del divenire. La questione dell'Uno e dei molti, pertanto, non è puramente logica, come alcuni hanno creduto, ma ontologico-metafisica; la sua discussione testimonia come l'intellettualismo clas-

---

(14) L'immagine ricorda l'altra del sole nella *Repubblica*.
(15) *Parmenide*, 131 a-c.

sico abbia tentato di superare le sue difficoltà, sforzandosi di proiettare nell'eterno una «dialettica» o un «movimento» *sui generis*.

Un'altra considerazione c'impone il discorso di Parmenide: ammettere una pluralità di enti (τὰ εἴδη) non significa risolvere il problema della partecipazione; infatti, se l'Essere — uno o molti che sia — è in sé, non si spiega lo stesso come le cose possano parteciparne; la molteplicità delle Idee non è sufficiente. Su questo punto, Platone concorda con i suoi critici: la molteplicità degli Enti non è una ragione sufficiente, ma solo necessaria; tuttavia, a differenza di quanto afferma l'Eleatismo, la molteplicità delle Idee non lascia tali e quali le difficoltà dell'Essere uno, anzi il pluralismo è condizione necessaria per risolvere, non solo il problema dell'origine e della formazione del mondo sensibile, ma l'altro dell'Essere, che pone se stesso come problema. Non è però condizione sufficiente: occorre ancora che le Idee vengano, per cosí dire, *messe in movimento, si dialettizzino.*

Nel discorso di Parmenide questa possibilità è affacciata, là dove egli dice che la partecipazione implica la divisibilità dell'Idea in parti, cioè un certo suo movimento nelle cose; ma il prezzo è che l'Idea cessa di essere una. Platone non può accettare la posta, in quanto la molteplicità senza unità non è meno assurda dell'unità senza molteplicità; la soluzione del problema consiste nell'includere la molteplicità nell'unità. Egli, pertanto, respinge la conclusione di Parmenide, ed anche in ciò è da vedere una critica all'Eleatismo, se non del maestro, della Scuola. Empirico il modo come Parmenide intende la divisibilità dell'Idea: parla di parti in senso spaziale ([16]), come si trattasse delle cose sensibili e non dell' Idea. Tiene presente Zenone: la moltepli-

(16) Questo modo d'intendere le Idee è stato, tra gli altri, ben avvertito da S. Marck (*Die platonische Ideenlehre in ihren Motiven*, Monaco, 1912, p. 94), ma secondo i presupposti della Scuola di Marburg, il Marck dà all'Idea soltanto un valore logico.

cità che il Palamede di Elea critica è la stessa di quella che Platone vuole escludere dal mondo delle Idee.

Ammesso che le cose partecipano di una parte dell'Idea — la terza difficoltà, non essendo stata la prima ancora trattata — oltre a quanto notato, derivano conseguenze assurde. Per esempio, se dividiamo la Grandezza in sé in parti, ciascuno degli oggetti sarà grande per una parte piú piccola della Grandezza in sé; ed è assurdo. Dunque, le cose non partecipano delle Forme, non potendo parteciparne per parti né per intero. Inoltre: le varie cose grandi son tali perché partecipano dell'unica e identica Idea di grandezza; ma la Grandezza in sé e le cose grandi, ove cerchiamo di comprenderle insieme, rimandano a un'altra Idea, a un'altra grandezza, per la quale son grandi; e questo rapporto, a sua volta, rimanda a una nuova grandezza e cosí via all'infinito. È il notissimo argomento del τρίτος ἄνθρωπος ([17]), la cui difficoltà nasce ([18]) dall'entificazione del primo rapporto mentale tra le cose e l'Idea: si ha una serie infinita di rapporti o d'Idee, in quanto il rapporto è tra l'Idea-Ente e gli oggetti, che a sua volta, per essere concepito, va incluso in un nuovo rapporto, cioè in una nuova Idea-Ente e cosí via. Si può superare la difficoltà negando il valore ontologico dell'Idea, considerandola un concetto — l'Idea ha solo un valore logico — per modo che il rapporto è tra un atto mentale e un oggetto.

Socrate, alle strette per le obiezioni di Parmenide, formula l'ipotesi: a meno che « ciascuna idea non sia pensiero (νόημα) e non si produca in nessuna parte tranne che nelle menti (ἐν ψυχαῖς) » ([19]); concettualismo (Idea concetto) che rifiuta il realismo (Idea-Ente). Ma Parmenide obietta: il pensiero non può essere νόημα δὲ οὐδενός, ma τινός e di un τινός ὄντος; non c'è pensiero senza pensato e l'Idea, una e identica,

(17) Torneremo sull'argomento nella P. III del vol. II.
(18) Cfr. STEFANINI, *op. cit.*, vol. II, p. 186.
(19) *Parmenide*, 132 b.

è l'oggetto del pensiero. Inoltre: se le cose partecipano delle Idee e queste sono νοήματα, è necessario dire: o tutti gli oggetti sono pensieri e πάντα νοεῖν, o, pur essendo tutto pensiero, non c'è pensiero.

Quest'ultima la conclusione a cui giunge Platone: se tutto è pensiero, cessa il pensiero; istanza ammonitrice posta dal fondatore dell'Idealismo e valida contro tutti gli Idealismi logico-gnoseologistici. Pertanto, l'ipotesi formulata da Socrate non è posta da Platone, neanche per un momento, come eventuale soluzione delle difficoltà implicate nell'esistenza delle Idee: strano davvero che il filosofo, per superare queste difficoltà, avesse pensato a negare le Idee riducendole ad entità logiche, a concetti. In questo passo è il Socrate storico che parla, il filosofo del concetto, legge fondamentale del conoscere umano; e, per bocca di Parmenide, è Platone che risponde al maestro: il pensiero ha bisogno di un pensato; al concetto universale corrisponde un Ente universale; altro è il νόημα, altro l'εἶδος, e il valore ontologico di quest'ultimo non può ridursi al valore logico del primo. Se identifichiamo la metafisica con la logica, vi sarà una logica dell' οὐδενός. Dunque, per gravi che siano le difficoltà cui va incontro la dottrina delle Idee, tutte le vie potranno essere tentate per risolverle, tranne quella del concettualismo, dalla cui critica era appunto nata la filosofia delle Idee, che segna il taglio netto tra il socratismo e il platonismo ([20]). Piuttosto per spiegare il rapporto tra le Idee e il mondo sensibile è da tentare altra strada da quella della partecipazione, anche perché questa potrebbe compromettere la trascendenza dell'Idea. Con la critica della metessi Parmenide ha chiarito la prima delle tre difficoltà.

---

(20) Tutta la filosofia di Platone è una confutazione del concettualismo ed è pertanto superfluo citare dialoghi e passi. D'altra parte, come osserva il Fouillée (*Le philosophie de Platon*, Paris, Hachette, 1904, vol. I, p. 84), il concettualismo non risolverebbe lo stesso il problema della partecipazione: l'Idea come intelligibile può partecipare di un pensiero, ma questo non può essere che il Pensiero Divino.

Socrate abbandona la partecipazione e vi sostituisce il paradigmatismo. « Coteste Idee stanno come paradigmi nella natura (τὰ μὲν εἴδη ταῦτα ὥσπερ παραδείγματα ἑστάναι ἐν τῇ φύσει) e le altre cose somigliano ad esse e sono copie (ὁμοιώματα) e la partecipazione delle cose alle Idee non consiste in altro se non nell'essere somiglianti (εἰκασθῆναι) a loro ». Ma Parmenide ripresenta l'obiezione del « terzo uomo »: le cose simili son tali perché immagini dell'Idea della somiglianza; perciò è necessario ammettere un *tertium quid*, una nuova Idea, di cui le cose e l'Idea partecipano ([21]); cosí, al di là dell'Idea, compare sempre un'altra Idea ([22]); le cose non possono dunque partecipare delle Idee ὁμοιότητι. Questa l'insolubile ἀπορία a cui si va incontro ove si pongono le Idee come ὄντα αὐτὰ καθ' αὑτά.

Ma con l'ipotesi della somiglianza qualcosa si è guadagnato rispetto a quella della metessi: presenta solo la difficoltà del terzo uomo, non le altre. E forse, fa intendere Platone, anche quest'ultima si deve cercare in un modo errato d'intendere le Idee ([23]); ma, come che sia, anche se queste come ὄντα in sé implicano ὅση ἡ ἀπορία, il realismo metafisico non deve disarmare contro il concettualismo logico.

Non solo è problematico il rapporto tra le Idee e gli oggetti, ma c'è dell'altro: le Idee in sé sono inconoscibili per la mente umana; infatti, se ciascuna è in sé, nessuna è in noi (ἐν ἡμῖν). Le Idee, che πρὸς ἀλλήλας sono quelle che sono, solo in questa relazione hanno la loro essenza, non già ri-

---

(21) Secondo E. CAIRD, *The evolution of Theology in the greek philosophers* (Glasgow, Mac Lehose, 1904), questo passo « mostra che non si possono superare le difficoltà indicate dall'Eleate, sinché l'Idea è intesa come l'elemento comune a piú individui o specie e non come un principio che si rivela nelle loro differenze, collegandoli in un sistema: allora non può piú chiedersi un *tertium quid* che le unisca alle cose » (cito da A. LEVI, *Sulle interpret. immanentistiche* ecc., p. 79).

(22) *Parmenide*, 132 d - 133 a.

(23) Cosí sostengono alcuni studiosi: cfr. NATORP, *Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig, Dürr, 1903, p. 392; ROSS, *Aristotle's Metaphysics. A revised text with introduction and commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1924, pp. 194-95.

spetto alle cose che sono presso di noi, le quali, a loro volta, sono rispetto a se stesse e non rispetto alle Idee. Per esempio, se uno di noi è padrone, non lo è del *Servo in sé,* ma di un altro uomo; la *Padronanza in sé* è quello che è della *Servitú in sé* e questa della Padronanza in sé; le Idee sono rispetto alle Idee, le cose rispetto alle cose. Consegue che la Scienza in sé è Scienza della Verità in sé; l'ἐπιστήμη che è παρ' ἡμῖν è scienza della verità παρ' ἡμῖν; ma siccome le Idee non sono presso di noi, esse possono essere conosciute dalla Idea in sé della conoscenza; «dunque, noi non conosciamo nessuna delle Idee poiché non partecipiamo della Scienza in sé» (οὐκ ἄρα ὑπό γε ἡμῶν γιγνῶσκεται τῶν εἰδῶν οὐδέν, ἐπειδὴ αὐτῆς ἐπιστήμης οὐ μετέχομεν). Il Bello, il Bene e le altre Idee sono per noi inconoscibili ([24]).

Vi è una scienza delle Idee e una scienza delle cose; noi possediamo solo quest'ultima: la scienza delle essenze non è valida per le cose e quella delle cose non lo è per le essenze. Dunque, il Divino, oggetto della metafisica, è inconoscibile, anche se è la suprema aspirazione dell'uomo: volerlo conoscere è la sua possibilità impossibile. Nella distaccata freddezza del rigore logico è questa una delle pagine piú drammatiche di Platone; sotto, il dramma della filosofia platonica. Scienza dell'Essere in sé e scienza delle cose; mondo noumenico e mondo fenomenico dirà Kant: l'uno impenetrabile all'altro, e le Idee, gli eterni Modelli, verso di cui l'anima umana volge l'ala, restano oltre ogni possibilità conoscitiva, oltre il processo dialettico del pensiero.

Socrate, come osserva l'Apelt, avrebbe potuto aiutarsi con la teoria dell'anamnesi, ma sarebbe stato fuor di luogo: scopo di Platone, qui, esasperare, per bocca di Parmenide, le difficoltà interne del suo pensiero per meglio confermarsi nella sua convinzione, che, nonostante tutte le aporie, le Idee, il Divino trascendente, sono fuori discussione in quanto la lo-

(24) *Parmenide,* 134 b-c.

ro negazione non proporrebbe altre difficoltà, ma sarebbe la morte del pensiero, e l'uomo l'abitatore di una spelonca, il prigioniero senza luce che si pasce di fantasmi.

Ma si può parlare di una scienza delle cose, se ci è negata quella delle Idee? Parmenide rileva che la Scienza in sé è piú perfetta della nostra; soltanto Dio possiede τὴν ἀκριβεστάτην ἐπιστήμην, ma avendo Dio αὐτὴν ἐπιστήμην, per quel che si è detto prima, non può conoscere τὰ παρ' ἡμῖν; dunque, la padronanza degli dèi non può padroneggiare noi, « né la loro scienza può conoscere noi, né alcuna delle nostre cose (οὔτ' ἂν ἡ ἐπιστήμη ἡμᾶς γνοίη οὐδέτι ἄλλο τῶν παρ' ἡμῖν) e noi, d'altra parte, οὐδὲ γιγνώσκομεν τοῦ θείου οὐδὲν τῇ ἡμετέρᾳ ἐπιστήμῃ ». A Socrate questo discorso sembra θαυμαστός, ma Parmenide ribatte che è cosí, se le Idee sono in sé ([25]). A queste difficoltà e a moltissime altre va incontro la dottrina delle Idee, ma se qualcuno, scoraggiato, ne nega l'esistenza, l' uomo « non avrà neppure un punto a cui volgere la mente » (οὐδὲ ὅποι τρέψει τὴν διάνοιαν ἕξει) e in tal modo « annienterà del tutto la potenza della dialettica » (τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασι διαφθερεῖ) ([26]). Socrate confessa che non sa che cosa fare della filosofia, né dove volgersi, ignorando queste cose ([27]).

Dunque: Dio possiede la Scienza in sé e non quella delle cose: il mondo gli è estraneo come Dio è estraneo al mondo. Dio ha una padronanza perfettissima (ἀκριβεστάτη δεσποτεία) dell' ἀκριβεστάτη ἐπιστήμη, ma resta limitato da questa sua stessa perfezione, chiuso nella conoscenza delle pure Essenze immobili; l'intelletto umano non può escire dal carcere del mondo, dove non entra la pienezza della luce delle Idee, come in queste non entra il palpito della vita

---

(25) Nel *Fedro* (247 d-e) è, invece, ammesso che l'intelletto abbia scienza delle Idee.

(26) È chiaro da questo passo che qualsiasi critica delle Idee non potrà mai convincerci della negazione della loro esistenza. Cosí interpreta anche il Tocco, *Del Parmenide* ecc., in « Studi » cit., p. 464.

(27) *Parmenide,* 134 e - 135 c.

delle cose: limite invalicabile del divenire, le Essenze immutabili; limite dell'Essere, il divenire. Il Non-essere pone le sue istanze improrogabili all'Essere, e di esse Platone non può non tener conto; il problema va risolto — e il filosofo vive quest'esigenza nell'atto stesso che esaspera le aporie — altrimenti si annienta τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν, qualsiasi possibilità della filosofia, tanto disastrose le conseguenze. Di ordine teologico, morale e gnoseologico: è dimandata a Dio la padronanza sulle cose e sugli uomini, ma Dio non ha nessuna δεσποτεία sulle cose e le azioni umane e per il mondo Egli perde qualsiasi significato; non essendoci scienza se non dell'Essere, mancandoci questa, quella che chiamiamo scienza delle cose non è tale.

Quest'ultima aporia sta a significare che senza metafisica non c'è conoscenza; la fenomenica non è scienza; dunque, negare le possibilità della metafisica, è negare qualsiasi possibilità teoretica del pensiero. La filosofia è *scepsi* — e nessuno meglio di Platone, che sottopone il suo sistema a una rigorosa autocritica, ne è convinto —, ma la scepsi non è scetticismo: non basta il cercare, bisogna anche trovare, come dirà Agostino per tutto il *Contra Academicos*. Lo scetticismo può essere provvisorio, come provvisoria è per Platone la conclusione a cui giunge Parmenide, e a patto che si risolvano anche i problemi della metafisica. Non c'è discorso filosofico senza logo, la verità fondante, la sola che rende possibile un discorso metafisico.

Queste le difficoltà esposte dall'Eleate, che altre ne tralascia. Socrate troppo presto ha definito il Bello, il Giusto e il Bene in sé senza esercitarsi nella dialettica, ma ha fatto bene a criticare Zenone, ché l'indagine non si deve sperdere intorno alle cose sensibili, ma va rivolta agli Enti, che si apprendono con il discorso ([28]). Platone non dice che le

---

(28) Ancora una volta il massimo rappresentante dell'Eleatismo critica la dottrina della scuola, ma Platone insiste a mettere in rilievo come l'interesse del pre-

difficoltà, pur gravi, siano insolubili, anzi fa affermare da Parmenide che è intelletto superiore chi intende che di ciascuna cosa c'è un'essenza in sé.

Socrate approva e ripone la questione iniziale: indirizzando l'indagine alle Essenze in sé, non è difficile che τὰ ὄντα possano apparire simili e dissimili e soggetti ad altre affezioni ([29]). L'inciso socratico va rilevato. Nelle obiezioni a Zenone, aveva osservato che non vi è niente di straordinario nel dire che le cose possono essere simili e dissimili, ma che il « meraviglioso » sta nell'ammettere la molteplicità anche nel mondo dell'Essere, che il Simile in sé sia anche dissimile; Parmenide, invece, nel rilevare le difficoltà che implica l'esistenza delle Idee in sé, ha insistito su quelle che riguardano il rapporto tra le Idee e le cose, trascurando il problema meraviglioso posto da Socrate: la molteplicità nel mondo degli Enti, la possibilità di dialettizzare l'Essere. In fondo, Socrate ritorce contro Parmenide lo stesso rimprovero che l'Eleate ha mosso al suo discepolo: disperdersi nell'indagine sulle cose visibili. Ma non questo il problema che interessa Platone nella fase del suo pensiero rappresentata dal *Parmenide* e dai dialoghi immediatamente successivi; bensí l'altro, ben piú grave e grandioso, di trasferire il divenire e la vita nella fissità dell'Idea. Non per niente, dopo la lunga discussione parmenidea intorno alle Idee, Socrate riporta le cose al punto di prima, al punto in cui Eleatismo e Platonismo sono separati dall'abisso che divide il monismo e il pluralismo.

Anche Parmenide ne è convinto, ma ricorda a Socrate che la via è lunga e difficile e raccomanda ancora l'esercizio della dialettica: accettata un'ipotesi è necessario esaminare minutamente tutte le conseguenze che ne derivano rispetto a sé e rispetto alle altre cose; cosí, se la si nega. Que-

---

sente dialogo e degli altri che ad esso si legano sia metafisico nel senso di riesaminare il problema delle Idee in sé, prescindendo da altri.

(29) *Parmenide*, 135 e.

sto procedimento ipotetico va adoperato per tutte le Idee ([30]). Socrate risponde che questa γυμνασία è troppo difficile e invita Parmenide a darne un esempio; troppo difficile discorrere dell'Essere in sé, ma non ci si può esimere senza rinunciare alla filosofia; il ragionamento potrebbe spingere all'assurdo l'ipotesi delle Idee, ma la ragione non può non correre il pericolo di far la fine della colomba che pretendeva volare nel vuoto. E Parmenide, dopo qualche esitazione per la sua tarda età, accetta l'invito di « giuocare il faticoso giuoco » (πραγματειώδη παιδιάν παίζειν); assieme all'interlocutore, il giovane Aristotele, sceglie l'argomento su cui esercitare la sua laboriosa ginnastica mentale. Sceglie il piú pericoloso, la sua stessa ipotesi, l'Uno, quella che pretende negare, per le difficoltà cui si va incontro, la molteplicità delle Idee ([31]).

2. *L'ipotesi: « se l'Uno è ».*

Due le ipotesi fondamentali: *se l'Uno è, se l'Uno non è,* che a loro volta si suddividono in otto. Non esamineremo minutamente questa seconda parte del dialogo, perché in molti casi basta citare un solo ragionamento, essendo gli altri presso a poco condotti egualmente. La prima delle due ipotesi, *se l'Uno è,* è la formula in cui Platone presenta il monismo degli Eleati e può essere cosí completata: *se l'Uno è, i molti non sono*; la seconda, *se l'Uno non è,* è la formula del pluralismo a cui si collega il nominalismo dei Cinici da completare cosí: *se l'Uno non è, i molti sono* ([32]).

La ipotesi, εἰ ἕν ἐστιν, porta come prima conseguenza che non possono essere i πολλά; nella negazione di questi per l'assolutezza dell'ἕν sono già incluse le conseguenze

---

(30) *Parmenide,* 136 a-c.

(31) *Parmenide,* 137 b.

(32) Cfr. A. Levi, *Il concetto del tempo nei suoi rapporti coi problemi del divenire e dell'essere nella filosofia di Platone,* Torino, Paravia, 1920, p. 49.

assurde esaminate da Parmenide ([33]). Per esempio: se l'Uno è uno non può esser molti, non può aver parti né essere intero, perché, se con parti o intero, l'Uno si comporrebbe di parti e nell'un caso e nell'altro sarebbe molti, non Uno; ma è Uno e non molti, *ergo* non sarà né un intero, né avrà parti ([34]). L'Uno non ha principio, né fine, né mezzo; non ha limite ([35]); non ha forma, né figura circolare o rettilinea; non è in nessun luogo, né in se stesso, né in altro; non si muove, né per traslazione, né per mutamento, né sta fermo; non è diverso da sé, né da altra cosa, né è identico a sé, né ad altra cosa; non è simile a sé, né ad altra cosa, né dissimile da sé, né da altra cosa; non è uguale a sé, né ad altra cosa, non è disuguale da sé, né da altra cosa; non è né diventa piú vecchio di sé o di altro e non è della stessa età di sé o di altro, non è, né diventa piú giovane di sé o di altro; e per conseguenza non è nel tempo ([36]); in conclusione non è in nessun modo (οὐδαμῶς ἄρα ἔστι τὸ ἕν); dunque, non c'è οὐδέ τις ἐπιστήμη οὐδὲ αἴσθησις οὐδὲ δόξα. L'ipotesi «se l'Uno è uno», negazione dei molti, porta alla negazione dello stesso Uno, del quale non è possibile alcun giudizio né affermativo, né negativo.

Il maestro dell'Eleatismo ha ridotto all'assurdo la propria dottrina; il filosofo del pluralismo delle Idee si è vendicato delle critiche mosse dai sostenitori del piú rigoroso monismo. Non si tratta di una critica della dialettica zenonea, né di voler depurare la dottrina parmenidea dell'Essere dal metodo del Palamede di Elea, ma di una critica integrale, completata dal seguito del dialogo, del monismo eleatico e di qualsiasi sua filiazione; e non soltanto negativa, ma

(33) *Parmenide,* 137 c - 142 a.

(34) Cfr. quanto qui è detto con le argomentazioni di GORGIA (SEXT., *adv. math.,* VIII, 69-70), riassunte nello scritto pseudoaristotelico *De Melisso Xenophane Gorgia,* 997 b, 20-25.

(35) Per l'allusione alla dottrina di MELISSO (fr. 2, DIELS) cfr. MONDOLFO, *L'infinito nel pensiero dei Greci,* cit., p. 64 sgg.; p. 290.

(36) Sulla extemporalità dell'Essere, R. MONDOLFO, *L'infinito* ecc. cit., p. 61 n.

anche implicitamente positiva: l'unità, per essere comprensibile, non può escludere la molteplicità. Nella critica della ipotesi *se l'Uno è uno* è presente il massimo problema della metafisica platonica: la dialettica delle Idee o del Divino. Questa nostra interpretazione rivaluta la πραγματειώδη παιδιάν di Parmenide contro l'opinione di coloro che, come per esempio il Wilamowitz — benedetti filologi — non vi vedono quasi altro che « logische Gestrüpp » ([37]), senza accettare la interpretazione di Hegel che vede nel giuoco di Parmenide una dialettica quasi moderna, anche se non « del tutto pura » ([38]). Per noi il discorso di Parmenide è la critica platonica dell'eleatismo; e non è difficile convincersene.

L'Uno che è uno non ha parti, né è intero: se cosí, l'Uno non può essere identico all'ὅλον, perché esclude le parti; è soltanto Uno e in esso il Tutto (ὅλον) è immobilizzato: gli τοῦ ὅλου στασιῶται, ([39]), immobilizzando tutto nell'Uno, escludono che τὸ ἕν possa essere τὸ ὅλον ([40]). Inoltre, per Parmenide l'Essere né mai era né sarà, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἕν, συνεχές (« poiché è *ora* tutto insieme, uno, indiviso ») ([41]); Platone dimostra che l'Essere ἕν, non è nemmeno nel presente ([42]). Nello stesso frammento 8 cosí continua Parmenide a definire l'Essere: « né è divisibile (διαιρετόν), poiché è tutto intero »; « è senza principio e senza fine (ἄναρχον ἄπαυστον) »; non può essere « senza confini » e perciò è definito da ogni parte ed è « simile alla massa di una sfera perfettamente rotonda » (εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκωι).

(37) U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Platon*, Berlin, Weidmann, 1920, p. 222; cfr. anche pp. 228-229. Della stessa opinione sono l'APELT (*Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie*, Leipzig, Teubner, 1891) e il GOMPERZ, *Griech. Denk.*, II, l. V, c. XV, p. 432 sgg.

(38) G. G. F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it., vol. II, p. 214, Firenze, La Nuova Italia, 1930.

(39) *Teeteto*, 181 a.

(40) Per comprendere questa critica e le successive non si dimentichi che Platone identifica l'Essere di Parmenide con l'Uno (cfr. *supra*). A parte gli sviluppi dell'eleatismo posteriore e anche se si tien conto soltanto di quanto Parmenide scrive intorno all'Essere, l'identificazione non è del tutto arbitraria.

(41) Fr. 8, 5.

(42) Cfr. a questo proposito, A. LEVI, *op. cit.*, p. 50.

Evidente: quel che consegue dall'esame dell'ipotesi « se l'Uno è uno » è in antitesi con ciò che Parmenide afferma dell'Essere. Infatti, secondo quel che si legge nel ***Parmenide,*** dell'Uno che è uno non si può dire che ha confini, né che è indivisibile, né che è senza principio e senza fine, né che ha forma rotonda; insomma niente di tutto ciò che Parmenide nel suo poema Περὶ φύσεως attribuisce all'Essere ([43]), perché niente vi può essere all'infuori dell'Essere e quanto hanno immaginato gli uomini non è che ὄνομα; anzi ciò che non è l'Essere non avrebbe dovuto aver nome ([44]). Ma proprio questo ὄνομα inesistente, che non avrebbe anzi dovuto aver nome, rende inesistente l' Essere uno e senza ὄνομα, del quale non c'è ἐπιστήμη, αἴσθησις, δόξα. Il « senza nome » di Parmenide, il Non-essere o la molteplicità, rende « senza nome » l'Essere uno ([45]). L'Essere come uno assoluto è negazione di ogni giudizio e del suo contrario; ma siccome pensare è giudicare, l'Essere come uno assoluto porta alla negazione del pensiero. L'Unità è identità, il giudizio è alterità e pertanto, se l'Essere è uno, non è possibile l'alterità. Conclusione: l'Essere non è — l'Uno non è, conclude Parmenide nel suo discorso — e, se non è, l'Essere è Non-essere. L' affermazione assoluta dell' Essere s'identifica con quella del Non-essere; i πολλά si vendicano dell'ἕν. Non c'è via di scampo: bisogna dialettizzare l'Uno, porlo come alterità. È la seconda ipotesi che formula Parmenide ([46]).

Essa si enuncia come la prima — ἓν εἰ ἔστιν (142 b) — ma è differente ([47]), come chiarisce lo stesso Parmenide: se

(43) La stessa negazione di qualsiasi giudizio è propria dell'ipotesi *se l'Uno è uno,* ma anche della dottrina parmenidea dell'Essere e del Non-essere.

(44) Fr. 8, 38; 55.

(45) Cfr. il prospetto dello Stefanini, *op. cit.,* II, pp. 194-195.

(46) *Parmenide,* 142 b - 155 e.

(47) Non concordo con lo Stefanini (*op. cit.,* II, pp. 196-197), il quale — a mio avviso, contro un'esatta interpretazione dei testi — propone d'intendere che la posizione dell'Uno è sempre identica, è la prima. A me pare che il passo 142 b-c non lasci dubbi sulla interpretazione che abbiamo dato e che è quella del Levi (*op. cit.,* p. 50), del Diès (*op. cit.,* p. 72), del Wahl (***Étude sur le Parménide de Platon,*** Paris, 1926, p. 137), del Tocco (*Del Parmenide* ecc., in

l'uno è, partecipa dell'essenza (οὐσίας μετέχειν), senza che questa s'identifichi con l'Uno, altrimenti dire « l'Uno è » e « l'Uno è l'uno » (ἓν ἕν) sarebbe la stessa cosa. La nuova ipotesi non è se l'Uno è Uno, già esaminata, ma « se l'Uno è »; « dunque l'è significa qualcos'altro dall'Uno? — Necessariamente » (οὐκοῦν ὡς ἄλλο τι σημαῖνον τό ἔστι τοῦ ἕν; — 'Ανάγκη). A questo punto, completa la formulazione della seconda ipotesi, inevitabili le conseguenze. L'Uno si è dualizzato nell'Uno e nell'essere di cui partecipa: l'Uno è uno non era un giudizio; l'Uno è, sí; l'Uno e l'Essere diventano parti di un intero (ὅλον). Da questa prima dualità ne nascono infinite; la diade, triade per il concetto del « diverso » (ἕτερον) che vi s'inserisce; se c'è il due e il tre, c'è anche il due volte e il tre volte e cosí « ci sarà molteplicità e pluralità infinita degli esseri » (ὄντος πόλλ' ἂν εἴη και πλῆθος ἄπειρον τῶν ὄντων). All'*Uno che è* si possono attribuire tutti i predicati e per conseguenza: è uno ed è molteplicità infinita; è intero e ha parti; ha principio fine e mezzo; è limitato e illimitato; ha figura rotonda e lineare; è in se stesso e in altro; ha contatto con se stesso e con le altre cose, e non lo ha; è mobile ed è immobile; è diverso da sé e identico a sé; è diverso da altro e identico ad altro; è simile a sé e dissimile da sé; è simile alle altre cose e dissimile da esse; è uguale a sé e disuguale da sé; è uguale ad altro e disuguale da altro; è e diventa piú vecchio e piú giovane di sé e delle altre cose; è e diventa coetaneo a sé e alle altre cose; è nel tempo, è. Di esso sono, dunque, possibili nome, discorso, scienza, opinione, sensazione.

Non sfugga anche questa volta la intensità drammatica che sta sotto il giuoco dialettico: o l'Uno è uno e si nientifica il pensiero, o è dialettizzabile e si nientifica il suo essere, in quanto dialettizzandosi non è piú Uno ma tutto,

---

« Studi » cit., pp. 399-400; 428), il quale chiarisce felicemente il testo contro la interpretazione dello Jackson.

di esso si può tutto predicare. Ma proprio l'infinità dei predicati distrugge l'Uno: quando Parmenide conclude che dell'*Uno è* si dà sensazione, scienza ecc. non dell'Uno si ha cognizione, ma del divenire. Dialettizzato, non conosciamo l'Uno come tale; l'Uno è o l'Essere uno ci sfugge, come l'Uno che è uno, perché impensabile. Conclusione: l'Essere degli Eleati, o non è elemento del giudizio ed è inconcepibile, o lo è e non è piú l' Uno, in quanto, affermazione di ogni giudizio, si dissolve nel divenire, nel Nonessere. Il giovane Aristotele avrebbe potuto dire a Parmenide: non c'è scienza del divenire, dei molti; non conosciamo l'Essere uno; unità o molteplicità, non si sfugge allo scetticismo. Cosí Platone conduce l'Eleatismo allo stesso punto in cui Parmenide aveva condotto la dottrina delle Idee. L'interpretazione del Brochard, secondo cui anche questa parte è da intendere come un'autocritica che Platone fa della sua filosofia, « une nouvelle objection contre la théorie des Idées, la plus formidable de toutes, qui s'ajoute à toutes les précédentes et les complète » ([48]), è inaccettabile. Oltre a quanto già rilevato, basta a provarlo questa semplice riflessione: Parmenide, dopo aver notato le contraddizioni inerenti alla dottrina delle Idee, dichiara che, nonostante tutto, le Idee sono condizione necessaria per il pensiero; ed è a meglio comprendere questa indispensabilità delle Forme che serve la πραγματειώδη παιδιάν, di cui dà un esempio ([49]). Facile vedere in che cosa consista tale aiuto: nell'evidenziare gli assurdi della dottrina dell'Essere uno, della dottrina, cioè, in antitesi a quella della pluralità delle Idee.

E il discorso di Parmenide è diretto contro l'Eleatismo in generale e non soltanto contro Zenone, come han sostenuto in parte il Diès e in modo categorico il Calogero ([50]).

(48) V. Brochard, *La théorie platonicienne de la participation* ecc., in « Études de philos. ancienne et de philos. moderne » cit., p. 117 e passim.

(49) Cfr. Diès, *op. cit.*, « Notice », p. 5.

(50) Cfr. Diès, *op. cit.*, « Notice », p. 15; Calogero, *op. cit.*, pp. cit. Cfr. anche P. Horn, *Platonstudien neue Folge*, Vienna, 1904, p. 168.

Dico che Platone ha saldato i conti con Zenone in principio; ammetto che Parmenide fa suo nel dialogo con il giovane Aristotele l'argomento zenoneo della dicotomia ([51]), come pure che la polemica è diretta anche contro Gorgia ([52]) e i Megarici, sostenitori dell'Essere uno, identificato da Euclide col Bene uno, che esclude l'esistenza del suo contrario ([53]); ma ciò conferma che l'Ateniese combatte l'Eleatismo in ogni sua forma e qualsiasi dottrina, da esso piú o meno influenzata, che pretenda di negare la pluralità delle Idee.

D'altra parte, la seconda ipotesi pone il problema della dialettizzazione dell'Uno e la risolve in senso negativo — l'Uno dialettizzato si dissolve nella molteplicità infinita —; ma noi abbiamo detto che il problema di Platone in questa fase del suo pensiero è appunto quello di dialettizzare l'Essere; conseguirebbe che il filosofo con la seconda ipotesi, sviluppata da Parmenide in senso negativo, si precluda la possibilità di qualsiasi tentativo in questo senso, quasi una critica anticipata di quel che si propone di fare. Inoltre, si può osservare, ed è stato osservato, che la tesi dell'*Uno è,* intesa come dualità dei termini Uno ed essenza, non è piú quella dell'Uno degli Eleati e, pertanto, la critica non piú rivolta contro l'Eleatismo, ma contro una dottrina del tutto diversa.

Circa la prima difficoltà, Platone si rende conto quanto

---

(51) *Parmenide,* 142 a; 143 a; 158 e-d; 164 d.

(52) Tra le argomentazioni del *Parmenide* e quelle del περὶ τοῦ μὴ ὄντος di Gorgia c'è spesso affinità. Oltre al modo analogo di negare la eternità e la generazione dell'Essere (SEXT., *adv. math.,* VII, 68-70, II Diels), è interessante notare quanto Gorgia scrive intorno all'unità o molteplicità dell'Essere: l'essere « non è né uno né molteplice, come si dimostrerà. Dunque l'essere non è. Perché, dato che sia uno, dev'essere comunque o quantità, o estensione, o grandezza, o corpo. Ma allora qualunque sia di queste cose non è piú uno: perché se è quantità si dividerà, se è estensione si scinderà. Similmente, concepito come grandezza sarà divisibile; se poi come corpo, sarà triplice: ché avrà lunghezza, larghezza, altezza. D'altra parte, è assurdo affermare che l'essere non sia nessuna di queste cose; dunque, l'essere non è uno » (*id.,* 73, trad. it. di M. Timpanaro Cardini, Bari, Laterza, 1923, p. 49). È evidente la materializzazione che Gorgia fa dell'Essere uno.

(53) CICERONE, *Acad.,* II, 42; DIOG. LAER., II, 106,

sia difficile trasferire nell'Essere una dialettica, far *muovere* le Idee; ma lascia intendere che non disarmerà, convinto degli assurdi a cui portano l'unicità e l'immobilità dell'Essere. La seconda obiezione mette in luce la contraddizione interna dell'Eleatismo: da una parte, Parmenide (fr. 8) dice che l'Essere è uno in senso assoluto, dall'altra, ne predica le qualità essenziali. Platone rileva: dell'Uno che è uno non ci sono predicati e niente può dirsene, neanche che è; «dell'Uno è» ci sono predicati, ma non quelli che gli attribuisce Parmenide, anche i contrari, per cui l'Uno non è piú uno, ma molteplicità infinita. Platone in tal modo evidenzia l'ambiguità dell'Eleatismo: da un lato l'Uno come uno e dall'altro come termine del giudizio; ma l'una ipotesi esclude l'altra: la prima considera l'Uno come uno, ma perciò stesso ne nega la giudicabilità; la seconda ammette quest'ultima, ma nega l'Uno. Conclusione: fino a quando l'Uno si considera alla maniera eleatica non è dialettizzabile (prima ipotesi); quando lo si considera dialettizzabile, ci può essere ancora l'Uno — è il problema che si propone risolvere Platone —, ma non è piú quello eleatico, il quale, nell'atto di dialettizzarsi, si dissolve nella molteplicità infinita; l'Uno e i molti possono entrare in rapporto dialettico, ma a patto che s'instauri una nuova concezione dell'Uno.

3. — *L'istante.*

Non c'è proprio modo di vincere la molteplicità vanificante l'Uno? A soddisfare questa domanda mira la discussione intorno al concetto dell'*istante* (ἐξαίφνης) tra la seconda e la terza ipotesi ([54]). L'Uno come molti partecipa di predicati contrari, ma non può parteciparne nello stesso tempo: altro è il tempo in cui partecipa di un predicato, al-

(54) *Parmenide*, 155 c - 157 b.

tro il tempo in cui partecipa di un altro. « Forse che, quando diventa uno, l'esser molti non muore; e quando invece molti, l'essere uno non muore? » (ἆρ' οὐχ, ὅταν μὲν γίγνηται ἕν, τὸ πολλὰ εἶναι ἀπόλλυται, ὅταν δὲ πολλά, τὸ ἓν εἶναι ἀπόλλυται;). Perché dunque l'Uno passi dallo stato di moto a quello di quiete deve mutare, ma il μεταβάλλειν non può avvenire nel tempo, perché « non c'è tempo in cui qualcosa possa insieme muoversi e star ferma » (χρόνος δέ γε οὐδεὶς ἔστιν, ἐν ᾧ τι οἷόν τε ἅμα μήτε κινεῖσθαι μήθ' ἑστάναι). Se noi ammettiamo ἐν χρόνῳ il mutamento quando sta ferma, dobbiamo ammettere la coesistenza nel tempo dei contrari, già esclusa; quindi, quando qualcosa muta, muta fuori del tempo. « Questa strana cosa » (τὸ ἄτοπον τοῦτο) è τὸ ἐξαίφνης « come transizione da uno in altro mutamento » (ὡς ἐξ ἐκείνου μεταβάλλον εἰς ἑκάτερον). La sua natura ci si presenta μεταξὺ τῆς κινήσεώς τε καὶ στάσεως, non essendo ἐν χρόνῳ οὐδενί, è precisamente il punto di arrivo e di partenza nel passaggio dal mobile all'immobile e dall'immobile al mobile. Nell'istante non c'è moto né quiete, né uno e molti, né simile e dissimile, né uguale e disuguale; in esso si annullano tutti i predicati contrari che la forza del ragionamento aveva fatto attribuire all' Uno come conseguenza della ipotesi se l'Uno è.

Il concetto dell'ἐξαίφνης ha dato molto da fare ai critici. Anzitutto non bisogna isolare il testo dall'insieme del dialogo né trascurare il posto che vi occupa: dopo l'esame delle due ipotesi dell'Uno che è uno e dell'Uno che è, cioè dopo la riduzione all'assurdo del monismo eleatico. La conclusione della seconda ipotesi è la seguente: se l'Uno è, non è uno, ma molteplicità infinita. Non c'è proprio modo di superare questa molteplicità? L'ἐξαίφνης vuol soddisfare questa esigenza, che non è solo eleatica, ma anche platonica; e vi risponde: nell'istante i contrari si annullano e con essi scompare anche la molteplicità. Non si tratta di una sintesi dei contrari, né di una conciliazione delle conclusioni con-

tradditorie della seconda ipotesi ([55]). Nell'istante i contrari non si conciliano, scompaiono; la molteplicità non si compone, si annulla; l'istante è fuori del tempo e, al di là del tempo, non c'è divenire; l'Uno si ricostituisce nell'istante, ma di nuovo l'Uno che è uno, l'Uno della prima ipotesi. Il concetto dell'ἐξαίφνης viene dunque a dimostrare che il divenire, il movimento, la molteplicità intesi in modo empirico, quelli del sensibile, non possono essere applicati all'Essere e, se vi si applicano, lo nientificano (risultato della seconda ipotesi); ma, siccome l'Uno non può nientificarsi, va considerato fuori del tempo, nell'ἐξαίφνης; però cosí è di nuovo l'Uno che è uno con tutti gli assurdi (prima ipotesi), tra cui, la conseguenza ultima che l'Uno non è ed è inconcepibile (la tesi di Gorgia). Questo nei riguardi degli Eleati; in quelli della filosofia di Platone: posto l'Uno fuori del tempo, del divenire e della molteplicità, non possono essergli attribuiti un divenire e una molteplicità empirici, ma *non* significa che non gli possono essere attribuiti un movimento e una molteplicità metaempirici. Con altre parole: il monismo eleatico, il quale concepisce l' Essere soltanto come uno assoluto e la molteplicità solo come empirica, non può sfuggire alle note conseguenze dell'Uno come uno (prima ipotesi) e dell'Uno come molti (seconda ipotesi), l'una e l'altra negazione dell' Essere e del Non-essere, legittima conclusione del Περὶ τοῦ μὴ ὄντος di Gorgia. Platone oppone una concezione dell'Essere uno, ma includente una molteplicità e una dialettica diverse da quelle del sensibile, giacché per lui vi è una dialettica del contingente e una dell'Assoluto, quest'ultima negata dagli Eleati, i quali non si avvedono che, immobilizzando e ponendo l'Essere come uno, lo negano, anche quando non vogliono, come nel caso dell'ipotesi di dualizzare l'Uno, perché la dualità lo vanifica in una molteplicità infinita empiricamente intesa. Cosí Pla-

(55) A. Levi, *op. cit.*, p. 50.

tone critica definitivamente l'Eleatismo: o l'Uno esclude qualsiasi dualità, o la include; nel primo caso, si ha una assurda inconcepibile unità senza dualità; nel secondo, un'assurda molteplicità senza unità, anch'essa inconcepibile; ma siccome non vi è altra molteplicità oltre all'empirica, l'Uno, che è, è *al di là* di essa, cioè al di là del divenire, fuori del tempo. Infatti, nell'ἐξαίφνης si annullano i contrari e la molteplicità, ma in tal modo, giacché non vi è altra molteplicità, si torna all'Uno che è uno, all'ipotesi assurda da cui si è partiti.

Non deve, dunque, sorprendere che Platone non torni piú sul concetto dell'istante, né che lo chiami «una cosa strana» (ἄτοπον). Non vi torna perché, criticato l'Eleatismo, non ha piú motivo d'insistere su quel concetto, che gli è valso per dimostrare come la molteplicità sensibile non possa essere riferita all'Essere; lo chiama ἄτοπον, in quanto tale doveva sembrare agli Eleati un tempo fuori del tempo, non concependo essi altro divenire che quello sensibile ([56]).

4. — *Se l'Uno è uno, cosa accade agli altri.*

La terza ipotesi cerca cosa accade agli altri (τοῖς ἄλλοις) se l'Uno è uno, cioè si considera la seconda ipotesi non piú

---

(56) Lo STEFANINI (*op. cit.*, II, p. 200) spiega ἄτοπον come un «assurdo», che chiude il ciclo delle assurdità essendo l'istante un tempo che non è tempo, ma considera questa come l'ultima assurdità dell'Eleatismo. La nostra interpretazione è molto diversa, anche da altre: da quella dello STEINHARDT (*Platon sämmtliches Werke*, Leipzig, Brockhaus, III, p. 289; *Einleitung zum Parmen.*, p. 309), che considera l'istante come l'eternità dove avviene il passaggio dall'Uno ai molti; dall'altra del FOUILLÉE (*La philosophie de Platon*, cit., II, p. 362), per il quale rivela la fecondità dell'Uno che produce il divenire; da quella dello HORN (*Platonstudien*, N. F., p. 133 sgg.) che vi vede un tentativo per risolvere il problema del divenire in opposizione all'Eleatismo e a cui si avvicina anche l'interpretazione del LEVI già cit.; da quella del NATORP, che lo considera come un «punto del pensiero» in cui si trova il «quando» della trascrizione (*op. cit.*, p. 268) e alla quale si avvicina l'altra di N. HARTMANN, *Platon Logik des Seins*, Giessen, Töpelmann, 1909, p. 371) ecc. Per tutte cfr. A. LEVI, *Sulle interpretazioni immanentistiche della filos. di Platone*, cit., pp. 23; 113; 130; 211-12. Com'è noto, il concetto dell'istante ha avuto un profondo sviluppo nel pensiero posteriore fino ai nostri giorni soprattutto in rapporto al pro-

rispetto allo stesso Uno, ma alle cose ([57]). Se sono altri dall'Uno, gli altri non sono l'Uno, altrimenti non sarebbero altri dall'Uno, né tuttavia ne son privi, ma ne partecipano; consegue che, in quanto *altri* dall'Uno, sono molteplicità infinita (πλήθει ἄπειρ)α e, in quanto partecipano dell' Uno, sono uno ([58]). Dunque, sono uno e molteplicità infinita, intero e parti, limitate ed illimitate, mobili ed immobili, diverse fra loro e identiche, simili a sé e fra loro, dissimili da sé e fra loro. Rispetto agli altri accade quel che accadeva per l'Uno: posta la prima dualità, segue l'affermazione di ogni giudizio e del suo contrario e, come l'Uno, gli altri partecipano di tutte le determinazioni contrarie ([59]).

Con la quarta ipotesi ([60]) si considera la prima, se l'Uno è uno, non piú rispetto all'Uno, ma agli altri. Se l'Uno è uno, esso è separato (χωρίς) dagli altri, che in tal modo non possono avere nessuna determinazione ([61]): non partecipano a qualcuna delle parti dell'Uno, né all'intero (μήτε κατὰ μόριον ... μήτε κατὰ ὅλον) e pertanto non sono Uno; ma non sono neanche πολλά perché, per esserlo, dovrebbero essere parti dell'intero, cioè partecipare dell'Uno; non essendo né Uno né molti, non sono né intere né aventi parti, né nascono né muoiono, non sono mobili né immobili, non diversi né identici, non simili né dissimili, né eguali né diseguali: di essi non è possibile alcun giudizio, come non era possibile dell'Uno in sé. Cosí, conclude Parmenide, « se l'Uno è, l'Uno è tutto e non è nemmeno l'Uno, tanto rispetto a

---

blema tempo-eternità. Cfr. anche l'interpretazione di F. Acri (*Dialoghi di Platone volgarizzati. Il « Parmenide »*, Napoli, 1889, p. 237), che vede nell'istante la conciliazione di tutte le precedenti contraddizioni.

(57) *Parmenide,* 157 b - 159 b.

(58) N. Hartmann (*op. cit.*, p. 380 sgg.), interpretando la dottrina delle Idee da un punto di vista puramente logico, per noi inaccettabile, vede in questo passo la soluzione del problema della μέθεξις.

(59) Cfr. *Filebo,* 14 d - 18 d.

(60) *Parmenide,* 159 b - 160 b.

(61) Da notare come qui per l'Uno separato dalle cose si presenta la stessa difficoltà delle Idee separate dalle cose. Cfr. questo passo con 130 b e sgg. come suggerisce H. Jackson, *The Parmenide,* « Journal of Philology », 1882, p. 318.

se stesso, quanto rispetto agli altri » (ἕν εἰ ἔστιν, πάντα τέ ἐστι τὸ ἓν καὶ οὐδὲ ἕν ἐστι καὶ πρὸς ἑαυτὸ καὶ πρὸς τὰ ἄλλα ὡσαύτως).

Dopo l'esame delle quattro ipotesi, dipendenti dalla primaria, « se l'Uno è », date le conseguenze assurde, dovrebbe concludersi con l'abbandonare l'ipotesi generale; ma, come Parmenide ha detto in principio del suo discorso, il metodo dialettico deve considerare tutte le possibili ipotesi prima di concludere; pertanto, è necessario, non solo vedere, come già fatto, tutte le conseguenze che derivano dall'essere dell'Uno, ma anche quelle scaturenti dal suo non-essere. Se non saranno assurde come le prime, si potrà concludere che, rigettata l'ipotesi dell'Uno, si hanno risultati positivi e non contraddittori; ma nel caso che dall'ipotesi del non-essere dell'Uno scenderanno conseguenze non meno negative e assurde, si dovrà concludere che non è possibile negare l'Uno, ma piuttosto bisogna intenderlo in modo diverso. È lo schema del *Parmenide*: essere dell'Uno e sue conseguenze; non-essere dell'Uno e sue conseguenze; negative le une e le altre, ma non allo stesso titolo: la negatività delle seconde fa rigettare definitivamente l'ultima ipotesi, quella delle prime non porta alla negazione dell'ipotesi del suo essere, ma alla sua revisione e a una piú profonda concezione. Il *Parmenide* non ci dice quale, ma lascia intendere che la troveremo in scritti posteriori, come pure ci dice che l'unità eleatica è inaccettabile, ma l'Uno è indispensabile, sicché questi possono dirsi i risultati positivi del dialogo: porre il problema, diciamo cosí, di una *riforma della dialettica dell'Uno*; abbandonare l'ipotesi del suo non-essere. Cosí, l'ultima parte del *Parmenide* può considerarsi quella che mette le cose a posto e rivela la vera esigenza platonica. Perciò, fra la prima e la seconda parte del discorso parmenideo c'è una rilevante differenza: la prima porta a conclusioni che *negano* non l'ipotesi (l'essere dell'Uno), ma il modo d'intenderlo; la seconda invece a conclusioni che negano l'ipotesi del non-essere dell'Uno come assurda in se stessa.

5. — *L'ipotesi: «se l'Uno non è».*

Esaminiamo ora le ultime quattro ipotesi dipendenti tutte dall'unica generale, «se l'Uno non è» (εἰ ἓν μὴ ἔστιν).

Nella quinta ipotesi ([62]), l'Uno non è pensato come nulla. Infatti, l'espressione «l'Uno non è» indica «qualcosa di diverso dagli altri»; dunque l'Uno che non è come non-essere, «si conosce» come *altro* dagli altri. Dell'uno non-essere c'è quindi conoscenza (ἐπιστήμη) e lo conosciamo come diverso dagli altri (ἕτερον τῶν ἄλλων), come non-essente. Di esso si può dunque affermare ogni giudizio: è simile a sé ed è dissimile da sé e dalle altre cose; è uguale a sé ed è diseguale da sé e dalle altre cose; è piccolo e grande; è mobile e immobile; si altera ed è inalterabile; nasce e perisce, è ingenerato ed imperituro. «E cosí, mentre l'essere è negato all'Uno, poichè non è, nulla gl'impedisce di partecipare dei molti (μετέχειν δὲ πολλῶν), ma anzi ne partecipa necessariamente, se l'Uno che non è, è proprio quello e non altro» (εἴπερ τό γε ἓν ἐκεῖνο καὶ μὴ ἄλλο μὴ ἔστιν). Bisogna ancora dire che «in certo modo partecipi dell'essere» (οὐσίας μετέχειν), in quanto dicendo che l'Uno non è, diciamo di lui ciò che è, perché, «se non fosse» come non-essere, sarebbe come essere. L'Uno ha, dunque, *l'essere del non essere* (τοῦ μὴ εἶναι τὸ εἶναι) e nell'Uno, poiché non è, appare l'essere (καὶ οὐσία δὴ φαίνεται τῷ ἑνί, εἰ μὴ ἔστιν); ma, giacché non è, appare anche il non-essere

Esaminiamo l'ipotesi sesta: se l'Uno non è, che cosa accade di esso ([63]). Quando pronunciamo il μὴ ἔστιν «non vogliamo dire altro che assenza di essenza (οὐσίας ἀπουσίαν) in ciò di cui affermiamo che non è», cioè: ciò che non è, non è in alcun modo e in alcun modo partecipa dell'essere. Escluso l'essere, non è piú possibile alcuna determinazione e segue la negazione di ogni giudizio: se l'Uno non

(62) *Parmenide*, 160 b - 163 b.
(63) *Parmenide*, 163 b - 164 b.

è, non nasce né muore; non è immobile né mobile; non è diverso né identico alle altre cose; non è simile né dissimile da sé, né dalle altre cose; non è eguale né diseguale; non è nel tempo e di esso non c'è né scienza, né opinione, né sensazione.

Le due ipotesi non sono identiche: nella prima l'*Uno* e il *non è* formano una dualità, nella seconda s'identificano. La prima va intesa cosí: l'Uno come non-essente, o meglio ancora, chiarisce lo stesso Platone, come partecipante del non-essere. Di qui la triade di Uno, essere e non-essere, in quanto l'*Uno* è come partecipante del *non-essere,* giudizio che rende possibili gli altri, cioè la dialettizzazione dell'Uno, dialettizzabile in quanto partecipa del non-essere. È abbozzato il vero problema di Platone: far partecipare l'Essere del non-essere, l'Uno dei molti; non risolto, ma l'ipotesi prova che il partecipare l'Essere del non-essere non comporta la nientificazione dell'Essere in quanto la partecipazione al non-essere è possibile perché l'*Essere è.* Che strano l'Essere — e non l'essere come concetto, *logico* —: anche per negarlo bisogna presupporlo esistente!

L'altra ipotesi, invece, nega la partecipazione; non va intesa come l'Uno *è* il non-essere, ma come l'Uno non è; non dualità, ma identità tra l'Uno e il non-essere. Consegue la negazione di ogni giudizio, perché il non-essere non è predicato dell'Uno, ma identico al soggetto, come se fosse l'Uno-non-essente.

La settima ipotesi ([64]) si domanda cosa accade agli altri, se l'Uno non è. « Altro » (τὸ ἄλλο) e « diverso » (τὸ ἕτερον) esprimono la stessa cosa: come il diverso è diverso da un diverso, cosí gli altri sono altri per qualcosa da cui sono altri. Ma, non potendo essere altri dall'Uno, ché questo non è, sono altri « reciprocamente tra loro » (ἀλλήλων); e sono ἄλλα « a gruppi » (κατὰ πλήθη), in quanto, non essendo l'Uno,

(64) *Parmenide,* 164 b - 165 c.

non possono esserlo uno per uno, « *se,* pur non essendo l'Uno, sono altri » (εἰ ἑνὸς μὴ ὄντος ἄλλα ἐστίν). Il primo « se » condiziona tutte le altre determinazioni: ci saranno molti blocchi (πολλοὶ ὄγκοι), ciascuno dei quali *parrà* uno (εἷς ἕκαστος φαινόμενος), senza esserlo, poiché l'Uno non è; similmente *parrà* che sono pari e dispari, eguali e diseguali, limitati e illimitati, simili e dissimili ecc. ([65]).

La verità, invece, è quella provata dall'ottava ipotesi ([66]): se l'Uno non è, gli altri non sono, perché nei molti ci sarebbe sempre l'Uno; non sono e non hanno neanche l'apparenza di essere né uno né molti. « Se l'Uno dunque non è, niente neppure degli altri si opina che sia né uno né molti; poiché, senza l'uno, è impossibile opinare i molti » (ἄνευ γὰρ ἑνὸς πολλὰ δοξάσαι ἀδύνατον) e gli altri non si opinano come uno né come molti. Conclusione: « se l'Uno non è, nulla è » (ἓν εἰ μὴ ἔστιν, οὐδέν ἐστιν).

La differenza tra le due ipotesi è poco rilevante; la conclusione è comune. Infatti, nella prima si dice come gli altri *pare* che siano eguali e diseguali, simili e dissimili. Si ammettono i molti senza l'Uno: anche il piú piccolo costituisce una pluralità infinita e mai un'unità, giacchè l'Uno non è ([67]). La seconda nega che gli altri esistano, ma questa negazione è implicita nella prima ipotesi, perché la pluralità assoluta è per se stessa inconcepibile e inesistente.

Secondo ritengono molti interpreti, Platone qui critica l'individualismo assoluto di Antistene e della Scuola Cinica; sia cosí o no, qui critica qualsiasi pluralismo atomistico, co-

---

(65) Ha colto esattamente il significato di questa ipotesi V. Brochard (*op. cit.,* p. 126), di cui riportiamo le suggestive considerazioni: « Rien de plus curieux que cette analyse où l'unité, tout n'existant pas, reste cependant présente, comme le loin aux autres choses, qui ne peuvent différer les unes des autres qu'en participant encore, en quelque manière, à l'unité.

L'un projette ainsi du fond de son néant une sorte d'intelligibilité crépusculaire qui est tout ce que nous pouvons savoir du reste des choses ».

(66) *Parmenide,* 165 e - 166 e.

(67) Inaccettabile l'interpretazione rigidamente kantiana che di questa ipotesi dà P. Natorp (*op. cit.,* pp. 260 sgg.).

me nella prima parte ha criticato qualsiasi monismo assoluto. Il dialogo non sostituisce niente a queste teorie, ma lascia intendere che la dottrina vera è quella che ammette l'Uno che non esclude i molti e viceversa, cioè una dottrina che non è la eleatica né la cinica.

Platone insegna — e i suoi insegnamenti non perdono mai di efficacia — che, senza l'Essere, non c'è pensiero, non filosofia, non si può parlare di niente, tutto diventa incomprensibile inspiegabile, nulla; che esso, il Divino, non va cercato nelle cose del mondo naturale e umano, neanche tra i valori piú alti dell'umanità, anch'essi cose naturali se non si appoggiano all'Essere che li trascende. E il suo insegnamento è quello del pensiero greco: *non filosofia senza metafisica,* senza l'Essere, Principio trascendente. Noi oggi non accettiamo la Trascendenza come la concepivano i Greci, puro Oggetto impersonale, ma il non accettarla non significa negarla, bensí approfondirla, fermo restando che la filosofia è metafisica. Platone nel *Parmenide* ci presenta un tentativo, sviluppato nei successivi dialoghi, di superare l'insufficiente concezione greca dell'Essere; qui la perennità dei suoi suggestivi tentativi metafisici; tutto sta nel modo d'intendere l'Essere.

Se ora consideriamo il *Parmenide* nella sua unità critica — i sofismi sono nella mente degli esegeti che si sono deliziati a darne le piú stravaganti interpretazioni — possiamo concludere per il momento che esso pone il problema di una nuova concezione dell'Essere: non più l'ἀρχή degli Jonici e il Bene uno di Euclide e dei Megarici; non il concettualismo di Socrate; non l'Essere immobile e statico degli Eleati: l'Essere che intravvede Platone include il movimento, la dialetticità. Vista in funzione di questo tentativo, la seconda parte del dialogo, che si snoda in otto ipotesi, si coglie in un colpo d'occhio: critica dell'Uno assoluto, critica della molteplicità assoluta; critica di una metafisica dell'Essere, che non rende ragione di sé, né di altro. Qui si

ferma il *Parmenide.* Non risolve il problema che da principio aveva posto Socrate criticando la dottrina di Zenone: il meraviglioso consiste nel mostrare l'unione dei contrari nel mondo delle Idee, problema «straordinario» rimandato ad altri dialoghi. Ma il *Parmenide* prepara la soluzione sbarazzando il terreno dall'Uno che esclude i molti e dai molti che escludono l'Uno; con parole d'oggi, prepara il terreno a concepire l'*Uno concreto,* l'*Essere pieno e vivente,* come quello che, tale, può rendere anche comprensibile il mondo naturale e umano. Vedremo quali esigenze si vogliono soddisfare con questo tentativo e fino a che punto Platone riesce in questa sua prova — come egli stesso dice — «meravigliosa».

B) LA DIALETTICA DEL « SOFISTA »

1. — *La definizione dell'« uomo sofista »*.

Il *Parmenide,* come detto, lascia insolute le difficoltà dall'Eleate sollevate all'inizio contro la dottrina delle Idee, e fa intendere che tali resteranno se non si risolve l'aporia fondamentale di una possibile dialettica dell'Essere: come le Idee stanno in relazione tra loro, cioè come non escludono il movimento e la molteplicità. La soluzione di questo problema investe le Idee e il mondo sensibile, in quanto se l'Essere e il Non-Essere, l'Uno e il Molteplice si escludono, i due mondi sono incomprensibili; di qui la necessità di oltrepassare l'antitesi di Essere e Non-Essere, di Uno e di Molteplice (1). La negazione del Non-Essere, movimento e molteplicità, porta alla negazione dell'Essere: di ciò Platone vuol convincere se stesso e l'Eleatismo. I problemi sono due: *a*) relazione delle Idee tra loro; *b*) relazione tra le Idee dialettizzate, includenti il movimento e la molteplicità, e il mondo delle cose sensibili. Il primo ha la priorità, essendo le Idee, l'Essere; il contingente e la sua dialettica, un riflesso (2). Questa considerazione, se altre mancassero, da sola sufficiente a far porre, dopo il *Parmenide,* il *Sofista* (3), di

---

(1) Cfr. Ritchie, *op. cit.*, p. 182; V. Brochard, *op. cit.*, p. 130 sgg.

(2) Tuttavia non credo necessario ammettere due dottrine delle Idee, come vi fossero due Platone (ve ne sono infiniti e, in fondo, sempre uno!) con H. Jackson (*op. cit.*, « Journal of philology » cit.) e col Ritchie, *op. cit.*, p. 177 e sgg. Credo alla continuità del pensiero platonico, al cui interno nascono sempre nuovi problemi.

(3) Per il *Sofista* tengo presente il testo di M. Schanz (*Platonis Opera,* vol. III, fasc. I, B. Tauchnitz, Lipsia, 1887) e le traduzioni del Fraccaroli nella ri-

cui passiamo a parlare, essendo questo il dialogo che affronta la soluzione dell'aporia fondamentale lasciata aperta dal primo.

Nel *Teeteto,* Socrate dà appuntamento a Teodoro per l'indomani di buon'ora nella stessa palestra; infatti s'immagina che l'indomani Teodoro, Teeteto, Socrate e un personaggio nuovo, il forestiero Eleate, «compagno dei discepoli di Parmenide e Zenone», si incontrano nello stesso posto. Cosí il principio del *Sofista* si lega alla fine del *Teeteto,* continuità ideale, perché dal *Teeteto* al *Sofista,* a nostro avviso, sono trascorsi parecchi anni e molto in Platone è cambiato, lo stile, il linguaggio, l'impostazione dei problemi, il metodo ecc.; ma del dato cronologico bisogna tener conto. Il *Teeteto* dibatte il problema della conoscenza; dice che cosa non è attraverso la critica delle varie definizioni, proposte da Teeteto a Socrate; lo lascia insoluto; inoltre, piú della metà del dialogo confuta la gnoseologia sofista e i suoi precedenti storici. Il *Sofista* comincia con la proposta di definire che cosa è l'uomo sofista e usa il metodo della divisione, cioè il metodo dialettico dell'implicazione dei concetti: la prima parte del dialogo, pertanto, risponde alle aporie del *Teeteto*; la seconda prende avvio dal problema dell'errore, che il *Teeteto* aveva lasciato insoluto: il rapporto tra i due dialoghi è dottrinalmente piú che giustificato. D'altra parte, oltre a quanto già detto, la presenza del Forestiero di Elea lega il *Sofista* al *Parmenide,* ed è spiegabile: l'Eleatismo è stato criticato non come filosofia dell'Essere, ma come teoria monistica; pertanto, messo da parte il concetto dell'Uno che esclude i molti, esso resta valido come quella filosofia che, oltre al non-essere sensibile, ammette una Realtà metaempirica, cioè come una posizione valida contro l'empirismo sofistico e il concettualismo socratico. Il Forestiero di Elea si pre-

---

stampa del Bignone (Firenze, La Nuova Italia, 1933) e del Martini (ed. cit.). Circa l'autenticità e la cronologia mi attengo all'opinione prevalente. Cfr. FRACCAROLI, *Prolegomeni,* in *op. cit.,* pp. 87-100; STEFANINI, *op. cit.,* II, pp. 217-221.

senta all'inizio del dialogo come discepolo dei discepoli dei due maggiori Eleati, per rivelarsi poi nel corso dei suoi ragionamenti anche seguace del platonismo, cioè dell'Eleatismo riformato di Platone.

L'oggetto della discussione è proposto da Socrate: quale opinione hanno in Elea del sofista, del politico, del filosofo; se li contino per uno, per due, per tre. Il Forestiero risponde che li contano per tre, ma dichiara che è cosa difficile definirli chiaramente uno per uno (καθ' ἕκαστον μὴν διορίσασθαι σαφῶς) [4]; pregato da Teodoro e da Socrate, accetta di definire che cosa è il sofista e sceglie come docile interlocutore Teeteto. S'inizia il dialogo tra questi due personaggi; Teodoro e Socrate fanno da semplici ascoltatori [5].

Il Forestiero propone anzitutto il metodo di ricerca: indagare e chiarire col ragionamento (λόγῳ) che cosa è l'oggetto su cui essa verte, badando piú alla cosa intorno a cui si discorre, anziché al suo nome [6]; ma non essendo facile afferrare cosa sia il sofista, ed è cosa di una certa importanza, è meglio prima esercitarsi su cose piccole e piú facili. Per esempio, propone lo stesso Forestiero, definire che cosa è la pesca alla lenza (ἀσπαλιευτής), usando il metodo della divisione in due specie, delle quali si lascia la prima, mentre la seconda si suddivide ancora in due sottospecie e cosí via. Con questo metodo si arriva alla definizione, la quale non coglie soltanto il nome (οὐ μόνον τοὔνομα), ma fa comprendere anche la ragione (τὸν λόγον) della cosa. Cosí, rispetto alla pesca alla lenza, conclude il Forestiero: «di tutta insieme l'arte, infatti, la metà era acquisitiva, metà di questa, la costrittiva, metà della costrittiva era la caccia, metà della caccia la caccia viva, metà di quest'ultima la caccia dei natanti, della caccia dei natanti la sezione di sotto, la pesca in generale, metà della pesca la percussoria, della per-

(4) *Sofista,* 217 b.
(5) La scena iniziale è identica a quella del *Parmenide.*
(6) Cfr. anche *Teeteto,* 164 c; 168 b-c.

cussoria quella con gli uncini; di questa quella che tira in su colpendo dal basso, con un nome tolto dalla cosa stessa, la si chiamò pesca alla lenza, quella che si cercava » (7). Questo il primo esempio di definizione o ragionamento, consistente in un richiamarsi, implicarsi, subordinarsi e coordinarsi di concetti: ogni cosa si richiama al genere, alle specie e alle sottospecie; cioè, definire una cosa non significa isolarla, ma porla in relazione con le altre con le quali può esserlo, per modo che definire implica un sistema di concetti che dialetticamente si richiamano e s'includono. Il banale e facile esempio della pesca alla lenza ha dimostrato cosa significa « dialettica »: articolare l'*unità* del concetto nella *molteplicità* di altri, sicché il concetto di *una* cosa, pur restando *uno,* non li esclude, anzi è comprensibile proprio in rapporto agli *altri,* nell'insieme del ragionamento, nel *sistema* logico che è precisamente il dialettizzare. Già qualcosa di positivo rispetto al *Parmenide*: un esempio di unità che implica la molteplicità e di molteplicità comprensibile per l'unità; ma siamo ancora sul terreno *logico* e non ontologico-metafisico. Proviamo, secondo questo esempio, di definire che cosa è il sofista.

Anzitutto il sofista è dello stesso genere del pescatore alla lenza e tutti e due inoltre si possono porre sotto la specie dell'arte degli animali vivi. Ma a questo punto si differenziano, in quanto il pescatore alla lenza si rivolge alla caccia di acqua, il sofista alla caccia di terra; dividendo ancora si ha la prima definizione della sofistica: l'arte che s'indirizza alla caccia degli uomini, persuasiva, che ha luogo in privato, riceve mercedi in denaro e vuol parere di educare (8).

Siccome l'arte che si cerca è molto intricata è bene vederla sotto un altro rispetto. Dell'arte acquisitiva, oltre la specie della caccia, vi è quella degli scambi, muovendo dalla

(7) *Sofista,* 221 b-c.
(8) *Sofista,* 223 b.

quale e dividendo ancora si ha la seconda definizione della sofistica: « uno spaccio di discorsi e di nozioni di virtú (λόγους καὶ μαθήματα ἀρετῆς πωλητικόν), facente parte della mercatura dello spirito (ψυχεμπορικῆς), a sua volta parte della mercatura in grande, del traffico, dello scambio, della arte acquisitiva » ([9]). È sofista chi fa lo spaccio di discorsi, di virtú ecc. al minuto, sieno questi prodotti cose altrui o proprie ([10]); e può questa considerarsi la terza definizione.

Parte dell'arte acquisitiva è l'agonistica; dividendo, si arriva all'arte disputatoria; e il sofista è la specie lucrativa di essa, che è parte della contraddittoria, di quella delle controversie, dell'agonistica (quarta definizione) ([11]). Diverso il punto di partenza della quinta definizione, che muove dall'arte discriminativa e precisamente da una sua sezione, l'arte purificatoria; da essa, riguardante l'anima e il corpo, si separa la parte dell'anima, da questa la didascalica, dalla didascalica l'educazione, dall'educazione la confutazione, quella che possiamo chiamare la sofistica di sangue nobile ([12]).

Nella quarta definizione si è detto che la sofistica è la specie lucrativa dell'arte disputatoria (ἀντιλογικῆς): dunque, il sofista possiede l'arte del contraddire e di questa è maestro agli altri. Quest'arte l'applica a tutto: alle cose oscure e alle palesi, nelle conversazioni private e nelle cose pubbliche, per modo che essa sembra essere una certa capacità (δύναμις) sufficiente a sostenere la discussione intorno a qualsiasi cosa (περὶ πάντων). Ma, per disputare su tutto, bisogna tutto conoscere, e ciò è impossibile. Il sofista, dunque, ha intorno a tutte le cose una « scienza immaginaria » (δοξαστικὴν ἐπιστήμην) e non la verità (ἀλλ' οὐκ ἀλήθειαν). Per chiarire questa scienza δοξαστική il Forestiero ricorre a

(9) Ho seguito l'ordine rovesciato proposto dal Fraccaroli (*op. cit.*, p. 121 n.).
(10) *Sofista*, 224 c-d.
(11) *Sofista*, 226 a.
(12) *Sofista*, 231 b.

un paragone: come le arti grafiche fanno tutte le cose — gli animali, la terra, il cielo, gli dèi — cioè fanno delle imitazioni (disegni), che mostrati da lontano agli inesperti sembrano cose reali ([13]), cosí il sofista parla di tutto, ma dice solo parole e falsi discorsi: è una specie d'incantatore e d'imitatore (γόητα καὶ μιμητήν) ([14]). Questa la sesta definizione del sofista.

Dell'arte imitativa si possono distinguere due specie: quella che imita secondo le esatte misure e quella che le altera: a quale delle due specie appartiene l'arte del sofista? A questo punto il Forestiero sospende la discussione perché si presenta una difficoltà: si è parlato di apparire e sembrare, ma non di essere (τὸ ... φαίνεσθαι ..., τὸ δοκεῖν, εἶναι δὲ μή), di dire qualcosa, ma non di dire il vero (ἀληθῆ δὲ μή); tutto ciò è pieno di difficoltà. Ora, il discorso fatto intorno al sofista, ha ardito ammettere che « il non essere è » (τὸ μὴ ὄν εἶναι), altrimenti il falso non sarebbe potuto risultare esistente, mentre Parmenide aveva ammonito che nessuno mai s'illuda εἶναι μὴ ἐόντα. S'impone, dunque, all'attenzione piú rigorosa il problema dell'*essere del Non-Essere,* con il quale si passa alla seconda parte del dialogo, impegnata nella sua soluzione, essendo la prima dedicata alla definizione dell'uomo sofista, quella che dà il titolo all' opera, quantunque proprio la seconda sia la fondamentale. Tuttavia la prima è da tenere in considerazione; su di essa fermiamo la nostra attenzione, piú di quanto i critici non abbiano fatto ([15]).

Le due parti, per noi, sono intimamente legate; si tratta

(13) Cfr. la stessa immagine (colui che riproduce tutte le cose con lo specchio) nel l. X della *Repubblica,* 598 c.

(14) *Sofista,* 235 a.

(15) Per esempio, A. Levi (*Il concetto del tempo* ecc., cit., p. 54) la trascura quasi del tutto e ritiene che le due parti siano legate « solo accidentalmente ». Il Gomperz considera la prima come la « buccia », la seconda il « nocciuolo » (*op. cit.,* II, p. 452), ma il Fraccaroli (*op. cit., Prolegomeni,* p. 50) osserva giustamente che « è una buccia che non si getta, ma si mangia: e buccia e polpa insieme costituiscono il frutto, l'unità che abbraccia le parti, il fondamento dell'una e dell'altra trattazione, e questa unità è la dialettica e il suo esercizio ».

di vedere perché Platone ha premesso al dibattito sul problema del Non-Essere la definizione dell'uomo sofista, e non per dare un esempio del nuovo metodo della dicotomia: a questo fine era sufficiente l'esempio della pesca alla lenza, del resto, preparatorio della suddetta definizione: il sofista pesca uomini, e molti abboccano all' amo del sofisma. Ricapitoliamo la definizione dell'uomo sofista: un cacciatore di uomini, un adulatore che fa il mercante di virtú e di discorsi, disputando e contraddicendo su tutto allo scopo di educare, come se egli s'intendesse di tutto; in fondo, non fa che ingannare con false immagini. Il sofista, dunque, è colui che s'indirizza alla virtú e al vero, ma insegna una virtú falsa e una verità ingannevole: le immagini dell'una e dell'altra. Quanto qui è detto non differisce molto dalla critica che Platone ha fatto della sofistica nei precedenti dialoghi e specialmente nel *Teeteto*: altrove — *Protagora,* libro I della *Repubblica, Gorgia* ecc. — la critica della sofistica è fatta con l'impiego di tutte le risorse dell'ironia e dell'arte platonica; qui è concentrata in una serie di definizioni, dedotte con rigoroso metodo logico, che solo qualche volta consente qualche punta ironica: lo stesso il contenuto, nuovo il modo di polemizzare. Platone negli ultimi dialoghi costruisce la sua metafisica criticando l'eleatismo, il socratismo, il megarismo, il cinismo (*Parmenide*); ora è la volta della sofistica: la rassegna rigorosamente critica, scientifica e senza le risorse dell'arte, delle principali dottrine filosofiche, è completa.

Ma perché proprio all'inizio del *Sofista,* il dialogo dell'Essere, Platone sente il bisogno di criticare con rigore logico la sofistica?

L'interesse dei sofisti è fondamentalmente limitato ai problemi riguardanti l'attività mondana dell'uomo: la sofistica resta indifferente ai problemi metafisici; una realtà ultrasensibile è un'ipotesi che non va nemmeno considerata; reale è la realtà sensibile, il mondo naturale dove l'uomo esplica le

sue possibilità. Ma il regno del sensibile, del movimento e della molteplicità, è proprio quello che gli Eleati prima e Platone dopo chiamano il Non-Essere. La Sofistica, dunque, è la filosofia del Non-Essere; e non rispetto all'Essere, ma del Non-Essere come il solo essere, che non è l'Essere, che non è: soppressione dell'Essere in senso metafisico, della Verità prima assoluta fondante, in favore della dossa (Gorgia). Ora, il *Sofista* è il dialogo che discute il problema del Non-Essere; la definizione dell'uomo sofista, nell'insieme armonico del dialogo, significa, dunque, la definizione di quella filosofia che identifica tutto il reale nella sua datità empirica di puro sensibile col Non-Essere: il *Sofista,* da questo aspetto, è un trattato « intorno alla natura », cioè intorno al Non-Essere; gli si può dare benissimo il titolo del libro di Gorgia. Ma il *Sofista* tratta il problema del Non-Essere *rispetto* all'Essere (il sotto titolo del dialogo è ἢ περὶ τοῦ ὄντος). Qui l'abisso tra la sofistica e Platone: il Non-Essere come negazione dell'Essere è il Nulla — « Nulla è », dice Gorgia —; porre il problema della realtà del Non-Essere come mero sensibile, negato l'Essere o la Verità prima, è porre un problema senza significato filosofico. Questo l'assurdo della sofistica, l'opposto dell'assurdo di Parmenide e degli Eleati, che pongono l'Essere negando il Non-Essere; e Gorgia deriva da Parmenide; dunque, non l'Essere senza il Non-Essere, né viceversa. Definire il sofista significa allora definire quella filodossia, la quale riduce tutto il reale al Non-Essere; nell'atto stesso che la si definisce come tale, la si presenta come dottrina assurda. Il Non-Essere *è* — contro Parmenide —, ma se è, è l'Essere (contro Gorgia). Ancora una volta, il sensibile ha un significato se è intelligibile, e un suo essere se « poggia » sull'Essere che lo trascende, il Divino, a cui Eros filosofo e « dialettico » aspira come a suo fine ultimo.

I problemi a cui la sofistica s'interessa son due: quello gnoseologico e quello etico; fermiamoci al primo. La sofi-

stica lo risolve conformemente al principio che reale è solo il Non-Essere, il sensibile: la conoscenza è conoscenza del sensibile, sensazione, opinione. Questa dottrina Platone ha combattuto nel *Teeteto,* riducendola all'assurdo, ma qui non dice che cosa è conoscenza, e forse allora non lo poteva. Come detto già, definendo il sofista, egli riassume la sua critica, in una proposizione: la gnoseologia sofistica è la conoscenza del falso; ma dice qualcosa di piú, in quanto lo definisce con il nuovo metodo dialettico, consistente nella coordinazione e subordinazione di concetti di genere specie sottospecie. In altri termini, nell'atto stesso che definisce il sofista — e basta definirlo per criticarlo — enuncia la propria gnoseologia: la conoscenza non è insieme di sensazioni, ma sistema di concetti. Con ciò va oltre la sofistica e completa Socrate, sistemandone il concettualismo in un organismo di concetti. Nella definizione del pescatore alla lenza prima e in quella del sofista dopo, Platone dà, a mio avviso, la risposta al problema del *Teeteto,* e la dà nell'atto stesso di definire criticamente una gnoseologia diversa dalla sua: dialettizzare l'*unità* del concetto nella *molteplicità* degli altri. Il problema dell'Uno che implica i molti è risolto *logicamente* ([16]).

Ma, per Platone, non soluzione del problema della conoscenza, senza soluzione di quello metafisico: la dialettica logica presuppone una dialettica ontologica, dell'Essere e del Non-Essere. Per conseguenza, la critica della sofistica va completata con quella dell' Eleatismo: non solo il Non-Essere non è tutto il reale, che sarebbe il Nulla, ma il Non-Essere è reale in relazione all'Essere. La seconda parte del dialogo

---

(16) Questo metodo dialettico si trova accennato nel *Fedro* (265 d - 266 c): « Quanto a me, Fedro mio, sono un amante di questo processo di decomposizione e ricomposizione, che mi mette in grado di parlare e pensare. E se c'è alcuno ch'io creda capace di veder le cose quali sono nella loro unità e molteplicità lo seguo, "sí come d'un nume sull'orme di lui camminando". E chi è in grado di far ciò lo chiamo — se a ragione o a torto, solo Dio lo sa — ma, lo chiamo findora un dialettico ».

completa la prima. Platone fa precedere l'esame del momento gnoseologico a quello ontologico, ma nella stessa opera dà alla sua gnoseologia il necessario fondamento metafisico. La definizione del sofista si ferma al problema della possibilità dell'errore, spiegabile se si ammette l'essere del Non-Essere, che, a sua volta, non solo spiega l'errore, ma tutta la nuova elaborazione metafisica che Platone tenta della filosofia delle Idee. Cosí la prima parte del dialogo è strettamente legata alla seconda ([17]).

2. — *L'errore e il problema del Non-Essere.*

La seconda parte, come detto, comincia quando il Forestiero eleate prospetta il problema della possibilità dell'errore e dell'essere del Non-Essere: dire che la sofistica è l'arte che produce immagini, da cui nascono giudizi errati, è ammettere che è ciò che non è, altrimenti in nessun modo può dirsi che l'errore (ψεῦδος) è ([18]). Ma, dire ciò, è l'opposto di quanto aveva insegnato Parmenide; tuttavia, bisogna avere il coraggio di pronunciare la parola: «*ciò che non è in nessun modo*» (τὸ μηδαμῶς ὄν). Pronunciarla non basta: quali difficoltà essa implica? E queste difficoltà indica la grande ombra di Parmenide per bocca del compagno dei suoi discepoli, ultimi tentativi che la dottrina dell'Essere compie per ricacciare nel nulla il Non-Essere; nello stesso tempo Platone vuole esaminare minutamente il problema in tutte le sue implicanze, quasi lo alletti accumulare difficoltà per la fondazione della sua metafisica.

Cosa si vuol significare quando si dice «ciò che non è in alcun modo»? In primo luogo «a che si deve riferire questa espressione ciò che non è» (ποῖ χρὴ τοὔνομ' ἐπιφέρειν τοῦτο τὸ μὴ ὄν)? Di che, in altri termini, si può predicare il

(17) Il Fraccaroli (*op. cit.*, *Prolegomeni*, pp. 55-58) ha visto bene questo legame, ma per lui si tratta piú che altro di precedenza della pratica sulla teoria.
(18) *Sofista*, 237 a.

Non-Essere? Innanzi tutto, è manifesto che « ciò che non è » non si può riferire ad alcuna cosa che è (ὅτι τῶν ὄντων ἐπί τι τὸ μὴ ὂν οὐκ οἰστέον); ma « il qualche cosa » (τὸ τί) è qualche cosa che *è*; dunque ciò che non è non può essere riferito a « qualche cosa ». D'altra parte, il « solo dire » (μόνον... λέγειν) non ha significato, come già si è dimostrato nel *Parmenide* ([19]), in quanto non c'è pensiero se non di qualcosa: o si dice un qualche cosa, o non si dice assolutamente niente (παντάπασι μηδὲν λέγειν); dunque non dice niente colui che pronuncia il μὴ ὄν. Conclusione: il Non-Essere non può riferirsi a ciò che è (qualche cosa) e, dunque, dire intorno ad esso è non dire affatto.

Vi è una difficoltà piú grave: i numeri vanno considerati tra le cose che sono, ma al Non-Essere non può attribuirsi niente di ciò che è; pertanto, al Non-Essere non può attribuirsi il numero, né il molto né l'uno (μήτε πλῆθος μήτε ἕν). Come si possono pronunciare e concepire « le cose che non sono » o « ciò che non è » senza del numero (χωρὶς ἀριθμοῦ)? Erriamo quando diciamo « le cose che non sono » o « ciò che non è », perché nel primo caso attribuiamo la pluralità alle cose che non sono, nell'altro l'unità a ciò che non è, contro il retto e giusto ragionamento che non si può applicare ciò che è a ciò che non è. Bisogna pertanto concludere « che è impossibile pronunciare con proprietà, enunziare e concepire il non-essere in sé; bisogna dire che esso è inconcepibile e indicibile e impronunciabile e inesplicabile » (ὡς οὔτε φθέγξασθαι δυνατὸν ὀρθῶς οὔτ' εἰπεῖν οὔτε διανοηθῆναι τὸ μὴ ὂν αὐτὸ καθ' αὐτό, ἀλλ' ἔστιν ἀδιανοητόν τε καὶ ἄρρητον καὶ ἄφθεγκτον καὶ ἄλογον). Ma il Forestiero di Elea ammonisce ancora Teeteto che vi è una piú forte aporia: le cose dette intorno a ciò che non è sono contraddittorie. Infatti, basta pronunciare l'espressione « ciò che non è », per dire che è uno, in contraddizione

(19) *Parmenide,* 132 b.

con l'affermazione che ciò che non è non può partecipare né dell'uno né dei molti. Non solo, ma quando si è detto che *è* impronunciabile, indicibile ecc., col dirlo tale, gli si è applicato, contraddittoriamente, l'*essere* ed ancora una volta si è detto che è uno; né si può affatto esprimere con esso (αὐτό), perché sarebbe sempre uno. Del Non-Essere, dunque, non si può parlare in alcun modo, non può essere soggetto né predicato, non si può dire che è impensabile e ineffabile, perché qualsiasi cosa si dica gli si attribuisce l'essere, in contraddizione all'assunto che ciò che è non può essere riferito a ciò che non è. L'uomo sofista si è cacciato in un luogo senza uscita.

L'uomo sofista sfugge alle prese del ragionamento, ma dal fondo imperscrutabile del Non-Essere domanda, giacché lo chiamiamo facitore d'immagini, di definire cosa è l'immagine; richiesta che, come sappiamo, non può avere risposta, fino a quando non si risolve il problema del Non-Essere. Tuttavia qualcosa bisogna pur dirla, e Teeteto risponde che le immagini sono quelle degli specchi, dell'acqua, le cose dipinte e plasmate ([20]). Ma il Forestiero osserva che non vuole una enumerazione d'immagini, ma sapere che cosa è l'*immagine*; e Teeteto dà una nuova definizione: « l'immagine è ciò che è rappresentato a somiglianza del vero » (εἴδωλον ... εἶναι πλήν γε τὸ πρὸς τἀληθινὸν ἀφωμοιωμένον), non un altro vero, bensí « che pare » (ἀλλ' ἐοικὸς μέν). Ma il somigliante al vero o il non-vero deve pur essere in qualche modo; pertanto l'immagine, senza essere veramente, *è* veramente come immagine, *è* come irreale (οὐκ ὄντως ὄν); dunque, « ciò che non è, in qualche modo, è » (τὸ μὴ ὂν ... εἶναί πως) ([21]): non si può non ammettere l'essere del Non-Essere.

D'altra parte, quando diciamo che quella del sofista è una specie dell'arte illusoria, affermiamo che egli inganna

(20) *Sofista*, 239 d.
(21) *Sofista*, 240 a-c.

la nostra anima facendola opinare falsamente; e il falso è l'opinare il contrario di ciò che è, cioè l'opinione di ciò che non è. Ma, chi opina il falso, opina che ciò che non è è in qualche modo e d'altra parte crede che non è ciò che è. Ciò però è falso e dunque il discorso falso è quello che afferma che non è ciò che è e che è ciò che non è (τά τε ὄντα λέγων μὴ εἶναι καὶ τὰ μὴ ὄντα εἶναι), affermazione in contraddizione con quanto detto prima, che a quel che non è non può riferirsi ciò che è: di niente si può predicare il Non-Essere e niente di esso può essere predicato. Teeteto riconosce che «molte volte a ciò che non è si è costretti ad applicare l'essere, subito dopo aver convenuto che questa è la cosa piú impossibile di tutte» (πάντων ἀδυνατώτατον). D'altra parte, bisogna pur «prendere» l'uomo sofista; per riescirvi, un solo modo: senza credere, dice il Forestiero, che io sia un «parricida», necessita mettere alla prova il discorso di Parmenide nostro padre e forzare la dimostrazione: «*ciò che non è* per un certo rispetto *è*, e viceversa *ciò che è* in un certo senso *non è*» (... καὶ βιάζεσθαι τό τε μὴ ὂν ὡς ἔστι κατά τι καὶ τὸ ὂν αὖ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πῃ). Fino a quando non si avrà il coraggio di attaccare il λόγος di Parmenide, non ci sarà mai modo di poter parlare di discorsi e opinioni false, d'immagini e somiglianze, d'imitazioni e parvenze ([22]).

Abbiamo detto che qui è Parmenide, il quale, attraverso il Forestiero Eleate, difende ancora la sua dottrina che l'Essere è e il Non-Essere non è. Basta qualche frammento; un passo lo cita lo stesso Platone: «nessuno s'illuda che il non-essere sia; e tu da questa via di ricerche devi tener lontano il pensiero» ([23]). Altrove Parmenide spiega che tenerne lontano il pensiero significa che la via del Non-Essere è del tutto imperscrutabile, poiché non è lecito né conoscere il

(22) *Sofista,* 241 b-e.

(23) *Sofista,* 237 a. Cfr. anche ARISTOTELE, *Met.,* II, 1089 a 2.

Non-Essere (poiché non è possibile), né discorrerne (... τὴν δή τοι... παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν; — οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν (οὐ γὰρ ἀνυστόν) — οὔτε φράσαις ([24]). Niente di esso si può dire e « pertanto sono tutte un nome quante cose immaginano i mortali credendo siano vere: nascere e morire, essere e non essere e cambiamento di luogo e mutamento dei colori di prima » (τῶι πάντ' ὄνομα ἔσται, — ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ, — γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί, — καὶ τόπον ἀλλάσσειν διά τε χρόα φανὸν ἀμείβειν) ([25]). Le difficoltà sollevate dal Forestiero di Elea vogliono dimostrare che niente può dirsi di ciò che non è; Platone critica questa posizione. Infatti, quando Parmenide dice che il Non-Essere *è* del tutto imperscrutabile e di esso non c'è conoscenza né discorso, cade in contraddizione, perché dire che è imperscrutabile ecc. è già attribuirgli l'Essere, come si è dimostrato sopra ([26]); infatti, non si potrebbe esprimere neanche con αὐτό. È il metodo critico che Platone applica con rigida coerenza: criticare definendo o impostando il problema. Il padre Parmenide deve rassegnarsi ad ammettere che ciò che non è in qualche modo è (τὸ μὴ ὂν ... εἶναί πως).

Ma, soprattutto Zenone — e forse nel *Sofista* la polemica è piú antizenonea che nel *Parmenide* — non aveva esitato a definire il sensibile come molteplicità, pluralità, movimento e a fondare i suoi *logoi* sulla divisibilità, la piccolezza e la grandezza, il limitato e l'illimitato ecc. sempre con riferimento al Non-Essere ([27]). Il Forestiero Eleate dimostra che niente può dirsi del Non-Essere; il *Sofista* completa e corregge la critica di Socrate nel *Parmenide*. Infatti, qui si era osservato che non vi è alcuna meraviglia che le cose partecipino di qualità diverse, perché alla molteplicità

(24) Fr. 2, Diels.
(25) Fr. 8, vv. 38-41, Diels.
(26) *Sofista*, 239 a.
(27) Cfr. SIMPLICIO, *Phys.*, 140,34; 139,5; 140,27 (fr. 1-3).

possono convenire affezioni contrarie; il Forestiero di Elea precisa: non può dirsi che il Non-Essere è molteplicità, ché, dir questo, è predicare il numero, in contraddizione con il principio che del Non-Essere non può essere predicato ciò che è; ma, negata la molteplicità, gli si devono negare gli attributi contraddittori che Zenone pretende attribuirgli. La questione nel *Sofista* è cosí posta: non è contraddittorio dire che il Non-Essere è passibile di affezioni contrarie (*Parmenide*), ma lo è il predicare di esso ciò che non può predicarsi; o si cade nella difficoltà di attribuire ciò che è a ciò che non è, o si afferma coraggiosamente che anche il Non-Essere *in qualche modo è*. Zenone non può negarne l'esistenza in quanto gli convengono predicati contrari, per il motivo che son quelli che lo fanno *essere*. Il Non-Essere si può negare a patto che non se ne discorra affatto; basta dire che *non è* per attribuirgli l'essere di non-essere; d'altra parte, se lo si nega, non si spiega l'errore e il sofista resta nascosto tra le ombre inafferrabili di ciò che non è. Uno solo il rimedio dicevamo: affermare che il Non-Essere in qualche modo è, ma è necessario anche ammettere che *ciò che è* in certo modo *non è*. In breve: Essere e Non-Essere sono termini dialettici.

Le aporie del *Sofista* sono il rovescio della medaglia di quelle del *Parmenide* ([28]). In questo dialogo si muove dalla ipotesi *se l'Uno è* e se ne trae la conseguenza che, se i molti non sono, di esso non si può niente predicare; nel *Sofista* si esamina l'ipotesi opposta del Non-Essere e si deducono le stesse conseguenze: *se il Non-Essere non è,* niente se ne può predicare. Il *Parmenide* conclude che, nonostante le contraddizioni, l'esistenza dell'Uno è fuori discussione; allo stesso modo nel *Sofista* il Forestiero di Elea: nonostante il discor-

(28) Per lo STEFANINI (*op. cit.*, II, p. 233) le aporie del *Sofista* intorno al Non-Essere sono « un'esposizione contratta delle contraddizioni del *Parmenide,* per mezzo della quale si stabilisce la sutura » tra i due dialoghi. La sutura c'è e l'abbiamo rilevata, ma le contraddizioni del *Parmenide* riguardavano l'Uno (l'Essere), quelle del *Sofista* il Non-Essere o la molteplicità.

so di Parmenide, il Non-Essere è. Se mettiamo assieme le discussioni dei due dialoghi, questa la conclusione: *è* l'Essere ed *è anche* il Non-Essere e sono *in modo* che l'Essere per un certo senso *non è* e il Non-Essere per un certo senso *è*. È la conclusione a cui perviene il Forestiero di Elea dopo le aporie sollevate intorno all'essere del Non-Essere. Solo cosí ci potremo impadronire dell'inafferrabile uomo sofista, rifugiatosi nei nascondigli del Non-Essere. La criticata sofistica pone cosí le sue istanze: del Non-Essere non facilmente ci si può liberare e bisogna riconoscere che in qualche modo è; sbrigativo affermare che il mondo, la molteplicità e il movimento non sono: nell'atto del negarli se ne afferma invincibilmente l'esistenza; senza il Non-Essere, l'Essere stesso è incomprensibile ed ineffabile. Qui la critica non è rivolta solo all'Eleatismo in nome dei diritti dell'istanza sofistica, ma è anche autocritica, quasi una palinodia di certe conclusioni platoniche negative nei riguardi del Non-Essere.

Platone, nell'atto di approfondire la sua metafisica, si avvede che, sí, non c'è metafisica senza l'Essere trascendente, ma che quest'ultimo non può rendere conto di sé e di altro, se l'*altro* da sé, il Non-Essere, in qualche modo non è. Cosí egli si riconcilia, in un certo senso, con la sofistica criticando l'Eleatismo e qualche aspetto della sua filosofia; d'altra parte, contro la sofistica stessa, filosofia negatrice dell'Essere, fa sempre valere le istanze eleatiche e della sua dottrina delle Idee, per giungere alla conclusione che non c'è Essere senza Non-Essere e viceversa: la relazione li rende entrambi comprensibili in una dialettica dell'Eterno e insieme del contingente ([29]). Anche sotto questo aspetto il *Sofista* si lega all'altra ipotesi del *Parmenide*: se *l'Uno non è*; se non è, non è neanche la molteplicità e *nulla è* — contro la sofistica, di cui la posizione dei cinici, criticata nel *Parmenide*, è una propaggine —; d'altra parte, se il Non-Essere non è,

(29) Quanto stiamo dicendo è lontano da una interpretazione panteistica di Platone.

anche l'Essere è inconcepibile. Il parricidio, a cui si appresta il Forestiero di Elea è, dunque, legittimo: è il prezzo necessario per non negare l'essere del mondo sensibile e, con esso, anche l'Essere in sé.

Tuttavia, il Forestiero non manca di palesare le sue esitazioni, anzi lo scoraggiamento nell'intraprendere l'« audace discorso » (παρακινδυνευτικοῦ λόγου), che va fatto attraverso un riesame di ciò che sembra chiaro e intorno a cui si è discusso con una certa leggerezza e poca precisione. Infatti, Parmenide e gli altri che han cercato di « definire le cose che sono, quante e quali sono », hanno discusso un poco alla buona, come se raccontassero a fanciulli « una specie di favola » (μῦθόν τινα), qualcuno dicendo che gli esseri sono tre ([30]), qualche volta in lotta e tal'altra in armonia; qualche altro che son due ([31]), umido e secco, o caldo e freddo sposati insieme; gli Eleati, da Senofane e anche prima ([32]), che ciò che si suole chiamare tutte le cose è un solo essere (ὡς ἑνός ὄντος τῶν πάντων καλουμένων). Le « Muse Joniche e Sicule » ([33]), invece, considerano l'essere uno e molteplice insieme, intrecciando l'una favola all'altra e dicendo che, ciò che è, è insieme uno e molti. Anche a non voler muovere gravi critiche agli antichi cosí gloriosi, dobbiamo dire che loro, « guardando la povera gente dall'alto in basso, ci han tenuto in troppo poco conto », non si son dati pensiero, preoccupati della loro filosofia, se li comprendessimo o no; infatti, si capisce ben poco di quel che dicono intorno a ciò che è e a ciò che non è. Necessario, dunque, esaminare le

---

(30) Il FRACCAROLI (*op. cit.*, p. 158 n.) annota: « Chi poneva tre princìpi delle cose era Ferecide che, secondo Diog. Laerzio, I, 119, scrisse che Zeus, il tempo e la terra furono sempre (Ζὰς μὲν καὶ χρόνος ἦσαν ἀεὶ καὶ χθονίη). ARISTOTELE (*de gen. et corr.*, II, 1, p. 329) però ricorda anche altri che ponevano come princìpi il fuoco, la terra e l'aria ». Per noi, come chiariremo in seguito, questi riferimenti a determinate dottrine hanno scarso interesse.

(31) « Archelao, discepolo di Anassagora, secondo Diog. Laerzio, II, 16, ammetteva due cause della generazione: il caldo e il freddo » (FRACCAROLI, *ivi*).

(32) Io credo che « prima » sia detto in senso generico: filosofi che riducono tutto a un'unica sostanza (l'*acqua* per Talete, l'*indefinito* per Anassimandro ecc.).

(33) È chiara l'allusione ad Eraclito (Muse Ioniche) e a Empedocle (Muse Sicule).

loro teorie specialmente circa il concetto dell'Essere di cui si parla con tanta sicurezza e che nei filosofi appare cosa oscura e difficile ([34]).

3. — *Esame critico delle teorie intorno all'Essere e il problema dell'idealismo platonico.*

Il Forestiero Eleate prende in esame la tesi di quelli che affermano che τὰ ὄντα sono piú e domanda cosa significhi dire « *essere* ambedue e ciascuno » (ἄμφω καὶ ἑκάτερον εἶναι). Vi sono tre ipotesi possibili: *a*) o l'essere è una terza cosa oltre a quelle due (τρίτον παρὰ τὰ δύο ἐκεῖνα) e in questo caso la realtà è tre termini e non due; *b*) o si chiama essere uno dei due, ma, se soltanto *uno* di essi *è,* l'essere è ἕν, ἀλλ'οὐ δύο; *c*) o sono tutti e due e di nuovo si dice che « i due sono uno » (τὰ δύο... ἕν). Questi filosofi devono ancora spiegarci cosa intendono dire quando pronunciano la parola *essere.*

Anche quelli che sostengono la tesi monistica devono dirci cosa intendono per *ciò che è*: ammesso, come dicono, che vi è soltanto una cosa (ἕν... μόνον εἶναι), devono spiegarci che cosa chiamano col nome di *essere.* Forse s'identifica con l'Uno e si tratta solo di una dualità di nomi? Ma, è ridicolo dire che vi sono due nomi (δύο ὀνόματα) e ammettere poi una cosa sola (ἕν). Non possono dire che un nome qualsiasi è (ἔστιν ὄνομά τι), perché, se si pone il nome diverso dalla cosa (τοῦ πράγματος ἕτερον), si dicono *due* cose e non *una.* Se poi il nome è lo stesso della cosa, sarà nome di niente (μηδενὸς ὄνομα); e se nome di qualcosa, sarà « il nome di un nome » (τὸ ὄνομα ὀνόματος) e nient'altro. E cosí pure accadrà « che l'essere non sia che nome dell'uno, e questo, cioè l'uno, sia viceversa nome dell'essere » ([35]).

(34) *Sofista,* 242 c - 243 d.
(35) *Sofista,* 244 b-d. Di questo passo molto controverso ho seguito la traduzione del Fraccaroli. Per le varie ipotesi di ricostruzione del testo, cfr. Fraccaroli, *op. cit.,* pp. 162-63 n.

Similmente il *tutto* (τὸ ὅλον), di cui parla Parmenide, è ἕτερον dall'Uno, o ταὐτόν? Come dice lo stesso Parmenide ([36]), il tutto è una sfera d'ogni parte in equilibrio e pertanto ha mezzo ed estremi e, dunque, parti (μέρη). Ora, niente vieta «che ciò che ha parti possa partecipare dell'Uno nel complesso di tutte le sue parti, e per tal modo essendo un tutto e un complesso intero possa esser *uno*» (μὴν τό γε μεμερισμένον πάθος μὲν τοῦ ἑνὸς ἔχειν ἐπὶ τοῖς μέρεσι πᾶσιν οὐδὲν ἀποκωλύει, καὶ ταύτῃ δὴ πᾶν τε ὂν καὶ ὅλον ἓν εἶναι); ma questo «è impossibile che sia esso stesso proprio Uno» (ἀδύνατον αὐτό γε τὸ ἓν αὐτὸ εἶναι); e, dunque «senza parti assolutamente bisogna si possa dire che sia ciò che è veramente uno» (ἀμερὲς δήπου δεῖ παντελῶς τό γε ἀληθῶς ἓν ... εἰρῆσθαι). Per conseguenza, l'Uno non può constare di parti ([37]).

Similmente l'Essere, partecipando dell'Uno, è uno e tutto, o non è il tutto? Se è uno perché partecipa dell'Uno, non s'identifica con quest'ultimo e si ha una pluralità; se non è un tutto, ed il tutto è, esso è mancante di qualcosa che è, cioè di se stesso e, mancando dell'essere, non è; ma avendo l'Essere e il tutto una natura separata, le cose diventano piú di uno. Se poi il tutto non è, non esiste neanche l'Essere, né può diventarlo mai, poiché ciò che diviene, diviene come tutto: ogni cosa, per quanto è, è necessario che sia un intero. Negata la realtà del tutto, non è l'Essere né il divenire. Dualismo e monismo presentano «difficoltà insuperabili» (ἀπεράντους ἀπορίας) ([38]); le teorie concernenti il *numero* dell'Essere restano confutate.

Passiamo ad esaminare le teorie dei filosofi intorno alla *essenza* (περὶ τῆς οὐσίας); anche questa volta Platone li divide in due schiere: *materialisti* ed *idealisti*; i primi «tirano tutto giú dal cielo e dall'invisibile sopra la terra, pigliando rupi e querce con le mani» e affermano che *c'è*

(36) Diels, fr. 8, vv. 43-45; anche Simplicio, *Phys.*, 59-61.
(37) *Sofista*, 245 a.
(38) *Ivi*, 244 d - 245 e.

solo ciò che offre « appoggio e contatto »; « definiscono corpo e sostanza come una cosa sola » (ταὐτὸν σῶμα καὶ οὐσίαν ὁριζόμενοι); gli altri sostengono energicamente « che la vera essenza sono certe idee intelligibili e incorporee » (νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἴδη... τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι), e riducono i corpi a un continuo divenire. Fra le due schiere, accanita la battaglia; ci dicano però quali ragioni adducono a favore dell'*essenza*.

Cominciamo dai materialisti e interroghiamo i migliori, meno intransigenti dei « figli della terra », domandando se ammettono un animale mortale (θνητὸν ζῷον). Lo ammettono, e dunque devono riconoscere che esiste un corpo animato e un'anima, come « qualche cosa che è »; ammettono anche che essa è giusta o ingiusta, saggia o stolta, per la presenza e il possesso della giustizia e del senno, o dei suoi opposti; ma, se la giustizia e la saggezza si aggiungono o si tolgono all'anima, *sono*. Consegue che i materialisti, secondo il loro principio che esistono solo corpi tangibili e visibili, dovrebbero concludere che anche la giustizia e la saggezza hanno corpo e son cose visibili. Teeteto dice che non rispondono sempre allo stesso modo. Ma, è sufficiente che essi concedano che delle cose ve ne sia qualcuna incorporea perché si possa domandare di dire che cosa c'è di comune in questa cosa e nelle corporee, giacché si afferma che *sono* l'una e le altre. Se imbarazzati e rispondere, possiamo dire per loro che *è* tutto ciò che da natura possiede il potere di agire o di patire, essendo l'essere non altro che potenza (ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις). Per ora Platone — e i materialisti l'accettano in mancanza di altro — dà questa definizione provvisoria ([39]).

« Gli Amici delle Idee » (τοὺς τῶν εἰδῶν φίλους), ([40]), se-

(39) *Sofista,* 246 c - 247 e.

(40) Circa l'identificazione dei « materialisti » e « degli Amici delle Idee » — soprattutto di questi ultimi — c'è grande dissenso tra i critici. Per i primi ci può aiutare il *Teeteto* (155 e - 157 b), se s'identificano i « selvatici » con una tendenza materialistica in generale e i κομψότεροι con i Cirenaici (cfr. STEFANINI,

parano il divenire dall'essere (γένεσιν, τὴν δὲ οὐσίαν χωρίς) e sostengono che col corpo partecipiamo (κοινωνεῖν) del divenire tramite la sensazione e con l'anima dell'Essere per mezzo del ragionamento, mutabile la prima, il secondo sempre lo stesso. Ma che è il κοινωνεῖν, che applichiamo all'una e all'altra cosa? Non ci concedono che sia una passività o un'attività per effetto di un potenziamento (πάθημα ἢ ποίημα ἐκ δυνάμεώς τινος), generato dall'unione di una cosa con un'altra; rispondono che γενέσει μὲν μέτεστιν τοῦ πάσχειν καὶ ποιεῖν δυνάμεως, e negano che una tale δύναμις convenga all' οὐσία ([41]). Intanto, consentono che l' anima conosce (γιγνώσκειν) e l'essenza è conosciuta (γιγνώσκεσθαι); ma conoscere è agire, l'esser conosciuto patire; secondo questo ragionamento, « l'essere, essendo conosciuto dalla conoscenza, in quanto è conosciuto, per la passività si muove, il che diciamo non potere avvenire di ciò che è in quiete » (τὴν οὐσίαν δὴ ... γιγνωσκομένην ὑπὸ τῆς γνώσεως, καθ' ὅσον γιγνώσκεται, κατὰ τοσοῦτον κινεῖσθαι διὰ τὸ πάσχειν, ὃ δή φαμεν οὐκ ἂν γενέσθαι περὶ τὸ ἠρεμοῦν). L'*Essere compiuto* (τὸ παντελῶς ὄν) ha dunque movimento, vita, anima, intelligenza, e non può

---

op. cit., II, pp. 234 sgg.; LEWIS CAMPBELL, *The Sophistes and Politicus of Plato*, Oxford, 1867, p. LXXIV; A. LEVI, *Il concetto del tempo* ecc., p. 57 e n.). Per gli altri, ritengo accettabile la proposta del Tocco (*Del Parmenide* ecc., p. 438 sgg.; cfr. anche *Ricerche* ecc., p. 39 sgg.) che li identifica con Platone e i platonici, seguita dallo STEFANINI (*ivi*, pp. 237 - 39 n.), accettata anche dal GOMPERZ (*op. cit.*, II, pp. 454-55 e n.) e da altri (Grote, Ritter ecc.). Non mi sembrano da accettare le due interpretazioni, la piú antica che vede un'allusione ai pitagorici e che risale a PROCLO (*In Parm.*, ed. Cousin, Parigi, 1821, v. IV, p. 149) e l'altra, la piú diffusa, che identifica « gli Amici delle Idee » con i Megarici e risale allo SCHLEIERMACHER (*Platon's Werke*, II, 2, p. 93). Il Diès sostiene che non possiamo identificare « gli Amici delle Idee », e che niente ci autorizza a vedervi un'allusione alla dottrina stessa di Platone (*Autour de Platon*, II, p. 363 sgg.; *La définition de l'Être et la nature des Idées dans le Sophiste de Platon*, pp. 129 sgg.); successivamente vi vede una *contaminatio* tra eleatismo e platonismo (*Sophiste*, « Notice », pp. 292-297). Per il FRACCAROLI (*op. cit.*, *Proleg.*, p. 52 n.) « la frase generica è scelta a bella posta per comprendere tutti gli idealisti, siano eleati o pitagorici, o megarici (anche se non ammettevano che un'idea sola), o cinici, o anche accademici, in opposizione ai materialisti ». Per altra bibliografia cfr. le opere cit. del Diès e dello Stefanini.

(41) *Sofista*, 248 a-c.

pensarsi che stia, venerabile e santo, senza ragione, immobile (42).

La critica degli « Amici delle Idee » utilizza le istanze della filosofia eraclitea, contro la quale Platone fa valere quelle degli idealisti. Nel παντελῶς ὄν bisogna includere intelletto, vita e anima e perciò convenire che « anche ciò che si muove e lo stesso moto sono » e « ove tutto fosse immobile » (ἀκινήτων τε ὄντων πάντων) non ci sarebbe intendimento (νοῦν) di alcuna cosa. Se invece affermiamo che tutto si muove, come vuole l'Eraclitismo, non esiste piú intendimento; infatti, senza lo stare (χωρὶς στάσεως) non c'è identità né immobilità, e perciò l'intendere risulta impossibile; dunque, si deve combattere chi distrugge conoscenza e intelletto e poi afferma che è una qualsiasi cosa. C'è una sola conclusione: respingere la tesi di quelli — gli Eleati e « Amici delle Idee » — che affermano che « il tutto sia immobile » (τὸ πᾶν ἑστηκός), e l'altra « di coloro che muovono l'Essere da per tutto » (τῶν τε αὖ πανταχῇ τὸ ὂν κινούντων) per affermare dell'ὄν e del πᾶν « ciò che è immobile e ciò che è mosso » (ὅσα ἀκίνητα καὶ κεκινημένα) (43).

Ma questo discorso non definisce sufficientemente l'Essere; infatti, si va incontro alle stesse aporie delle tesi separatistiche. Moto e quiete, continua il Forestiero, son due cose « contrarissime » (ἐναντιώτατα), eppure diciamo *che sono,* e non può intendersi che tutti e due sono in movimento, né che tutti e due sono in quiete. L'Essere, dunque, è τρίτον ... τι « oltre di queste » (παρὰ ταῦτα), nel quale sono incluse quiete e moto, che *sono,* in quanto ne partecipano. Pertanto, l'Essere non è quiete e moto presi insieme, ma ἕτερον δή τι τούτων (44). In altri termini, dell'Essere possono partecipare

---

(42) *Sofista,* 248 e - 249 a.

(43) *Sofista,* 249 b-d. Giustamente il Bertini (*op. cit.,* in ediz. cit., p. 114) legge in questo passo una prova inconfutabile dell'esistenza delle Idee.

(44) *Sofista,* 250 a-c.

due contrari (moto e quiete), ma esso non può essere insieme l'uno e l'altro, non è riducibile ai due contrari.

Ma, se l'Essere non è per sua natura in movimento né in riposo, nasce un'altra difficoltà: com'è possibile che qualcosa non sia né in movimento né in riposo? Se una cosa non si muove, com'è possibile che non stia ferma? E, viceversa, ciò che non è fermo, com'è possibile che non si muova? Rispetto all'Essere ci troviamo, dunque, nello stesso ***impasse*** del Non-Essere; ma, giacché l'Essere e il Non-Essere partecipano di tale aporia, si può sperare che, chiarendo il concetto dell'uno, ne venga chiarito anche quello dell'altro ([45]).

Nelle pagine esposte — testi di non facile interpretazione e molto controversi — Platone chiama davanti al tribunale della critica i vari tentativi metafisici, il suo compreso, fino allora fatti dal pensiero greco: Essere e Non-Essere termini facili a pronunciarsi, apparentemente semplici ed evidenti, sono sottoposti a una severa riflessione, problematizzati; dualismo e monismo, materialismo e idealismo, teorie tanto diffuse con larghi consensi, risultano piene di contraddizioni e impongono un approfondimento critico non disgiunto da una sottile ironia: dottrine che son μύθοι di «Muse» ioniche e sicule, quasi *fabulae*.

Non abbiamo insistito sulla identificazione di queste dottrine, paghi delle interpretazioni piú accreditate, per un motivo piú importante della difficoltà di una loro esatta identificazione storica. Qui Platone non chiama davanti alla critica singoli filosofi o determinate scuole filosofiche, ma il pensiero umano nei suoi perenni orientamenti di ieri, di oggi, di sempre: dualismo e monismo, materialismo e idealismo, nelle loro vicissitudini, sono gli atteggiamenti del pensiero attraverso il travaglio dei millenni; accidentale, al confronto, il riferimento storico a questo o a quel filosofo, a questa o a quella Scuola. Davanti alla critica è chiamato a

(45) *Sofista,* 250 d - 251 a.

rispondere il pensiero umano per giustificare la sua *scelta* metafisica, terribilmente impegnativa; e le difficoltà del monismo e del dualismo, del materialismo e dell'idealismo sono le sue permanenti aporie. A questo travaglio Platone non è estraneo e vi partecipa con la forza e la ricchezza speculativa della sua mente, ansiosa di trovare la soluzione del problema massimo, con la quale tutto è luce. Anche noi ci dibattiamo nelle stesse difficoltà, ci poniamo l'interrogativo della scelta metafisica, irrinunziabile, senza rinunciare alla filosofia. Dramma eterno del pensiero, che è qualcosa per potere rinunciare a se stesso ed è poco per potere bastare a se stesso. Limitarsi, dunque, a indagare chi sono gli «Amici delle Idee» e gli altri, è lavoro di arida filologia e forse d'inintelligenza della universalità del problema e della profondità del pensiero platonico.

Su questa base bisogna anche intendere il significato della critica, che il filosofo muove alle varie teorie, non negativa ma positiva: rilevare le manchevolezze di una dottrina, ma anche l'importanza delle istanze che pone, la parte di verità che contiene, anche se di alcune di esse Platone si sbarazza rapidamente, come del materialismo degli αὐτόχθονες: con immagini di vivace colorito ironico, a indicare la poca finezza speculativa di chi crede di trovare il *solido* nel corporeo, nel tronco «carnoso» della realtà, con cui identifica l'οὐσία. La critica del materialismo è spostata sul terreno piú vulnerabile, la morale, e in nome dei valori morali esso è combattuto. I materialisti non possono negare un'anima, comunque la concepiscano — giusta o ingiusta, stolta o saggia —; esistono dunque la saggezza, la giustizia e le altre virtú che non son cose corporee da afferrare con le mani come rupi e querce. E approfondendo la portata di questi ideali etici, che stanno alla radice del suo pensiero e ne costituiscono gli stimoli genetici, Platone lascia intendere che non si può non arrivare ad ammettere la immortalità dell'anima.

Non cosí negativa la posizione che assume rispetto ai « migliori » dei materialisti e agli idealisti. Il *Sofista,* di fronte al monismo, non ripete la critica del *Parmenide*; accentua, da un lato, le difficoltà dell'impredicabilità dell'Essere e, dall'altro, della identificazione del Tutto con l'Essere stesso, una volta identificato questo con l'Uno. A proposito di quest'ultima difficoltà, Platone si preoccupa di differenziare la posizione che vuole raggiungere da quella monistica ([46]): l'ὅλον può essere uno a patto che possa partecipare dell'Uno nel complesso delle sue parti (posizione di Platone), ma è impossibile che esso stesso sia proprio l'Uno — posizione monistica —; non è respinto il monismo, ma quel modo di concepirlo, che non tien conto delle esigenze che pone il molteplice.

Quando i « migliori » dei materialisti concedono che vi è qualcosa di incorporeo, devono dirci quel che ha in comune con ciò che chiamano corporeo, dato che affermano che l'uno e l'altro *sono*; ma questo è dualismo. Resta da precisare se è dualismo di *essenza* o di *esistenza,* cioè se l'incorporeo e il corporeo sono due essenze di un'unica realtà, o *due* princìpi, ipotesi quest'ultima già criticata a proposito del dualismo. Se si accetta l'altra ipotesi, il materialismo dovrà risolvere un'altra aporia: le due essenze, il corporeo e l'incorporeo, di cui risulta l'unica realtà, *sono* allo stesso titolo? Se cosí, non piú differenza tra il corporeo e l'incorporeo, che il materialismo è pur costretto ad ammettere; dunque, non possono *essere* allo stesso titolo e tra l'una e l'altra c'è differenza di *qualità.* Alle strette, i materialisti devono precisare cosa intendono per *Essere,* se *è* corporeo o incorporeo. Nel caso che *è* l'uno e l'altro, hanno lo stesso grado di realtà? Se quella dell'incorporeo è superiore all'altra, il materialismo è già abbandonato; se al contrario, i « migliori » non si distinguono piú

(46) Cfr. il passo 240 a e il testo da noi riportato.

da « i figli della terra ». Il materialismo è costretto a concedere che i valori spirituali *valgono* infinitamente di piú delle rupi e delle querce, ma con ciò non si vuole affermare che queste e le altre cose corporee *non sono*. Quest'ultima, l'istanza che Platone accetta dai « migliori », valida contro gli « Amici delle Idee » ([47]).

E non questa sola. Ai materialisti impacciati a rispondere che è l'Essere, si offre una definizione — l'Essere è δύναμις —, tirata fuori mentre si sta discutendo del corporeo e dell'incorporeo, tanto che i critici si son poco curati di tenerne conto. Il materialismo non dice solo che la realtà è materia, ma che è materia in movimento; « i migliori » possono concedere l'esistenza di una realtà incorporea, ma non che sia priva di δύναμις all'attività o alla passività. Ciò vale anche per l'Essere: non è *soltanto* δύναμις, ma non esclude il movimento. Sono i problemi che il Non-Essere sfuggente e imprendibile pone all'Essere, perché possano avere soluzione i problemi della filosofia, compreso quello dell'Essere stesso.

Invece, gli « Amici delle Idee » non sopportano che la δύναμις di patire e di fare convenga all'Essere e ne sostengono l'immobilità. Ma le Idee sono oggetti di conoscenza, e il conoscere e l'essere conosciuto comportano il fare e il patire; alle Idee come conosciute conviene il patire e per questa loro passività si muovono; dunque, all'*Essere pieno* convengono vita anima movimento pensiero. Qui Platone critica l'idealismo e fa l'autocritica della sua dottrina delle Idee anteriore a questi dialoghi metafisici. Aderisco a questa interpretazione, oltre che per gl'innegabili riferimenti dei passi 248 a - 249 a del *Sofista* ad altri dialoghi ([48]), per una ragione piú profonda, come vedremo in seguito.

Ma prima è necessario discorrere del παντελῶς ὄν, che

(47) Le difficoltà rilevate da Platone son proprio di ogni monismo materialistico e anche di ogni forma di panteismo. Esse, per esempio, si trovano nello Spinoza, contro il quale valgono ancora oggi le critiche che sopra si leggono.

(48) Sono state chiaramente rilevati e discussi dallo Stefanini, *op. cit.*, II, p. 235 sgg.

ha dato modo ai critici di azzardare interpretazioni lontane dal pensiero platonico (49). Da prendere in considerazione, a mio parere, due: quella che vede nel παντελῶς ὄν le Idee, sostenuta dal Chiappelli (50) e dallo Stefanini (51) da noi, dallo Zeller (52), dal Gomperz (53) e da altri fuori d'Italia, e l'altra che l'identifica con Dio, Intelligenza suprema, sostenuta dal Bertini (54), seguito dal Fraccaroli (55). A nostro avviso, le due interpretazioni vanno mantenute, e in questo modo: la prima è la posizione, chiara e precisa, di Platone, l'altra sta a indicare un'esigenza vivissima che qualche volta si configura come posizione intravista. Sí, il παντελῶς ὄν è il mondo delle Idee, ma ciò non comporta, come intendono i sopraddetti interpreti tedeschi, che esso *è* movimento. Se cosí fosse, Platone non sarebbe Platone. Da escludere una duplice dottrina delle Idee — non rovesciamento del sistema, ma sforzo di approfondimento con un'autocritica coraggiosa —; infatti, aggiunge subito dopo, contro gli Eraclitei, che ove tutto si muovesse, non ci sarebbe lo stesso intendimento alcuno. Platone qui dice, contro gli «Amici delle Idee», sostenitori dell'immobilità assoluta dell'Essere, che il παντελῶς ὄν *ha* vita, pensiero, movimento ecc., non che *è* vita pensiero movimento. Non riduce l'Essere a pura attività, soluzione immediatamente dopo scartata, ma pone ben altro e difficile problema: come l'Essere, le Idee, *pur permanendo tale,* possa anche avere movimento e vita. È il problema «meraviglioso» e «straordinario» posto da Socrate

(49) Cfr. A. Levi, *Le interpretazioni* ecc., cit., passim; G. Capone-Braga, *op. cit.*, I, pp. 24 e sgg.; L. Stefanini, *op. cit.*, II, pp. 239-40. Sulle Idee-forza vedi quanto acutamente scrive il Bertini, *op. cit.*, ediz. cit., pp. 127 sgg.

(50) *Sulla interpretazione panteistica di Platone,* Firenze, Le Monnier, 1881, p. 158 n.

(51) *Op. cit.*, II, pp. 235-40.

(52) *Die Phil. d. Griech.*, II, pp. 696 sgg.

(53) *Op. cit.*, II, pp. 455 e sgg.

(54) *Nuova interpretazione delle idee platoniche,* ediz. cit., pp. 141 e sgg.

(55) *Op. cit.*, ediz. cit., pp. 66 sgg. Il Tocco (*Del Parmenide* ecc., cit., pp. 441 sgg.), polemizzando con l'Apelt a proposito dell'ente-forza, respinge tra l'altro anche l'interpretazione teistica.

al principio del *Parmenide* e ancora insoluto, quello che abbiamo chiamato della « dialettica dell'Eterno ». Altro è dire che l'*Essere è movimento,* altro che all'*Essere conviene il movimento*; come gli possa convenire è il problema ancora da risolvere; è di esso, tra l'altro, che i sostenitori della immobilità dell'Essere non hanno tenuto conto. Il παντελῶς ὄν dunque, è il mondo delle Idee a cui convengono anche il movimento la vita il pensiero contro la concezione statica che ne hanno gli « Amici delle Idee », senza perciò dire che l'Essere si risolva nel divenire: non è immobilità, né mobilità, ma l'*Essere che ha movimento.* Pertanto, non mutamento nella filosofia platonica, ma solo presa di coscienza di un grave problema metafisico prima non chiaramente avvertito, la cui soluzione importa non una nuova e diversa dottrina delle Idee, ma un suo maggiore approfondimento ([56]). Né Platone attribuisce alle Idee il divenire del mondo fenomenico; quello di cui parla è un divenire come comunicazione e movimento delle Idee ([57]). Ma ciò non basta per accettare l' interpretazione del Bertini — il παντελῶς ὄν è Dio, di cui le Idee sono pensieri ([58]) — anche se Platone si accorge che il movimento, sia pur logico, resta inconcepibile in un mondo d'Intelligibili privo di un'Intelligenza; e qualche volta imbocca questa strada, ma mai la percorre fino in fondo; sarà Plotino a percorrerla. Il Bello, l'Essere e il Bene, come *pensati,* non possono unificare le Idee e pertanto il dinamismo resta sempre una

(56) Cfr. Brochard, *La théorie platonicienne de la participation* ecc., *op. cit.*, p. 141.

(57) Cfr. A. Chiappelli, *Sull'interpretazione* ecc., cit., pp. 161 sgg. per lontane affinità con questa mia del divenire delle Idee. A questo proposito fa anche esatte e acute osservazioni il Ribbing (*Genetische Darstellung der platonischen Ideenlehre,* Lipsia, Engelmann, 1863-64), il quale giustamente osserva che la κοινωνία delle Idee non vi trasferisce il divenire sensibile espresso dal concetto di γένεσις come passaggio da una cosa a un'altra: un'Idea, comunicando con un'altra, non cessa di *essere* (vol. I, pp. 198 sgg.). Cfr. anche N. Hartmann, *op. cit.*, p. 291 sgg.

(58) Cfr. anche Lutoslawski, *The origin and growth of Platon's logic* ecc., London, 1905², p. 448.

esigenza viva di qualsiasi metafisica che non concepisce l'Assoluto staticamente; ma se l'Essere è παντελῶς, comprende anche l'intelletto, altrimenti non è piú pieno; dunque, oltre che pensato, dev'essere anche Pensiero. Non si può negare che Platone nel παντελῶς ὄν abbia voluto includere, oltre che gli Intelligibili, anche l'Intelligenza almeno come esigenza, ma quasi tutto conferma che le Idee sono il Divino impersonale e non Dio-Intelligenza.

Per motivi intrinseci abbiamo anche provato che con gli « Amici delle Idee » Platone allude soprattutto al suo idealismo, non rinnegato, ma riveduto criticamente. Cosa difficile: il problema posto dal Forestiero di un Essere a cui convengono immobilità e movimento, riempie di sgomento. Staticità e moto, cose contrarissime, e l'Essere non può essere due contrari senza risultare inconcepibile. Ma il grande problema è di far vedere come le due cose contrarissime convengano all'Essere, senza che cessi di esser tale.

4. — *Il problema dell'Essere che ha movimento: dialettica e « comunanza » delle Idee.*

La soluzione del problema è cercata nel discorso: vediamo, propone il Forestiero eleate, come avvenga che « di volta in volta chiamiamo la stessa cosa con diversi nomi », come quando parliamo dell'uomo: gliene attribuiamo vari (colori, forme, virtú, vizi ecc.), per modo che « mentre ciascuna la riteniamo per una, viceversa la chiamiamo come molte e con molti nomi » (οὕτως ἓν ἕκαστον ὑποθέμενοι πάλιν αὐτὸ πολλὰ καὶ πολλοῖς ὀνόμασι λέγομεν) (59). Ciò provoca le critiche dei rigidi sostenitori dell'uno, giovani e vecchi che cominciano tardi ad imparare (60), i quali affermano che, posta l'impossibilità che i molti siano uno e l'uno

(59) *Sofista*, 251 b.
(60) Palese l'allusione ad Antistene.

molti, niente può predicarsi di niente: non può dirsi l'uomo buono, ma buono buono, l'uomo uomo. Sono qui criticati, oltre che Antistene, i Megarici: Platone, con poche battute ironiche, riassume la critica che della stessa teoria aveva fatto nella seconda parte del *Parmenide*.

Il Forestiero considera tre possibilità: *a*) escludere qualsiasi partecipazione tra le cose; *b*) tutte le cose possono comunicare tra loro; *c*) alcune partecipano, altre no; e propone di discuterle separatamente.

Ammessa la prima ipotesi, consegue che il moto e la quiete, non partecipando in alcun modo dell'Essere, *non sono*. Tutto è insostenibile, le teorie del divenire e quelle dell'immobilità, giacché tutte usano la parola *essere*, dicendo le une che «essenzialmente» (ὄντως) si muove, le altre che «essenzialmente» sta fermo; insostenibili anche le dottrine di coloro che ammettono un passaggio dell'essere dall'uno al molteplice e viceversa, sia che avvenga successivamente che continuamente, perché è negata la «commistione» (σύμμιξις). Ma, piú ridicoli proprio quelli che sostengono l'ipotesi della incomunicabilità tra le cose; infatti, son costretti ad adoperare a ogni momento le parole *essere, separatamente, di per sé* ecc., cioè ad ammettere quella comunicabilità che pretendono negare. Non occorre altra confutazione: la contraddizione è interna alla loro stessa teoria.

Non può accettarsi neanche la seconda ipotesi, perché, se tutte le cose si mescolassero reciprocamente (ἐπιγιγνοίσθην ἐπ' ἀλλήλοιν), si avrebbe l'impossibile: κίνησίν τε ἵστασθαι καὶ στάσιν κινεῖσθαι. Resta la terza, la valida. Un'analogia offrono le lettere dell'alfabeto, delle quali alcune non si combinano, altre sí [61]; di ciò vi è una scienza che si chiama grammatica; cosí della combinazione o no dei suoni, una scienza che è la musica; ve n'è anche una del combinarsi o no delle specie (τὰ γένη): questa la scienza degli uomini libe-

(61) Cfr. *Teeteto*, 202 sgg.

ri ([62]). È il caso di dire che, cercando il sofista, abbiamo trovato prima il filosofo ([63]). Questa scienza è la *dialettica* (διαλεκτικὴ ἐπιστήμη), ché ad essa appartiene «il dividere secondo specie, e lo stesso tipo non ritenerlo per uno diverso, né uno diverso per lo stesso» (τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι καὶ μήτε ταὐτὸν [ὂν] εἶδος ἕτερον ἡγήσασθαι μήτε ἕτερον ὂν ταὐτὸν μῶν) ([64]). La filosofia, dunque, è la scienza che discerne «che vi è un'unica idea che si estende in ogni senso a molte cose, ciascuna delle quali è distinta; e che ve ne sono molte diverse tra loro, collegate di fuori da un'altra; e ancora che ve n'è una che, pur rimanendo una, si espande in molti complessi; e molte totalmente distinte e separate» ([65]). Questi i gradi della dialettica delle Idee: *a*) la specie riconosciuta nei singoli individui da essa pervasi (μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν), ma dai quali si distingue — trascendenza della Idea-specie, che si determina nei singoli individui che le appartengono —; *b*) il genere dal quale (ὑπὸ μιᾶς) sono collegate (περιεχομένας) molte e diverse Idee tra loro (πολλὰς ἑτέρας ἀλλήλων); *c*) uno, universale (μίαν), che collega i molti generi (δι' ὅλων πολλῶν); *d*) molte altre Idee (πολλάς) restano distinte (χωρίς) e separate. Il primo grado indica la dialettica delle Idee rispetto al sensibile; il secondo rispetto a un'altra piú comprensiva (Genere); il terzo la dialettica delle Idee-Generi rispetto a un Genere massimo. La dialettica compete solo al filosofo, anch'egli difficile a vedersi chia-

(62) Cfr. sulla libertà del filosofo le mirabili pagine del *Teeteto* (172 d sgg.).

(63) Non sfugga l'importanza di questo inciso. Platone non si lascia mai sfuggire l'occasione per ricordare che non c'è soluzione del problema del mondo sensibile o di altro senza un fondamento metafisico: solo la soluzione del problema dell'Essere può risolvere quello del Non-Essere. Questo passo lascia ancora supporre che Platone abbia considerato superfluo di scrivere, come aveva avvertito a principio del *Sofista* (217 a), un terzo dialogo sul «filosofo». Cfr. JACKSON, «Journ. of Philol.», cit., XV, p. 287; FRACCAROLI, *op. cit.*, p. 79, n. 3.

(64) *Sofista*, 253 d. L'ὂν add. Heindorf.

(65) *Sofista*, 253 d: «Οὐκοῦν ὅ γε τοῦτο δυνατὸς δρᾶν μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν, ἑνὸς ἑκάστου κειμένου χωρίς, πάντῃ διατεταμένην ἱκανῶς διαισθάνεται, καὶ πολλὰς ἑτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾶς ἔξωθεν περιεχομένας, καὶ μίαν αὖ δι'ὅλων πολλῶν ἐν ἑνὶ συνημμένην, καὶ πολλὰς χωρὶς πάντῃ διωρισμένας.

ramente, ma mentre il Sofista fugge nelle tenebre del Non-Essere, dove si trova a suo agio ed è difficile a scoprire, il Filosofo, rivolto sempre col ragionamento all'Essere, è difficile vederlo per lo splendore del luogo.

Definita la dialettica, il Forestiero indica il programma dell'ulteriore ricerca: vedere quali rapporti passano tra alcune specie, «le piú grandi», considerando prima quale è ciascuna e poi come stiano rispetto alla capacità di comunicare tra esse (κοινωνία ἀλλήλων πῶς ἔχει δυνάμεως). Le maggiori, l'Essere, la Quiete, il Moto: le ultime due incomunicabili tra loro; l'Essere comunica con entrambe; infatti, ambedue *sono*. Ciascuna è diversa dalle altre due ed è identica con se stessa; cosí abbiamo altre due specie: l'*Identico* (ταὐτόν) e il *Diverso* (ἕτερον), che non s'identificano con la Quiete né con il Moto, quantunque siano predicabili dell'uno e dell'altra, perché se s'identificassero con uno di essi e fossero predicati dell'altro, si predicherebbe il Moto della Quiete e viceversa. Né l'Identico può identificarsi con l'Essere, altrimenti il Moto e la Quiete, che *sono*, s'identificherebbero; né l'Essere col Diverso, perché il primo è assoluto e relativo, e il Diverso è sempre relativo. Possiamo dunque porre altre due specie, l'Identico e il Diverso, oltre al Moto, la Quiete e l'Essere ([66]).

Il Diverso pervade tutte le cose: «ciascuna infatti è ἕτερον dalle altre non per sua propria natura» (οὐ διὰ τὴν αὑτοῦ φύσιν), ma διὰ τὸ μετέχειν τῆς ἰδέας τῆς θατέρου. Consideriamo una per una le cinque specie. Il Moto è diverso dalla Quiete, ma *è* in quanto partecipa dell'Essere; è diverso dall'Identico, ma è identico, perché dell'Identico partecipano tutte le cose. Pertanto il Moto è identico e non è identico, ma non nello stesso senso: identico in relazione con se stesso, non identico in relazione con altri. Dunque, se in qualche maniera il Moto potesse partecipare della Quiete, si potrebbe

(66) *Sofista*, 254 a - 255 d.

chiamare « moto stazionario » (στάσιμον). Ancora: il Moto è diverso dal Diverso, come è diverso dall'Identico e dalla Quiete e quindi è e non è insieme Diverso; inoltre è diverso dall'Essere, come abbiamo detto, e « dunque il Moto è realmente non essere ed è anche essere, poiché partecipa dell' Essere » (οὐκοῦν δὴ σαφῶς ἡ κίνησις ὄντως οὐκ ὄν ἐστι καὶ ὄν, ἐπείπερ τοῦ ὄντος μετέχει). « Il Non-Essere (τὸ μὴ ὄν), pertanto, di necessità (ἐξ ἀνάγκης) ἔστιν per il movimento e κατὰ πάντα τὰ γένη. Poiché per tutti i generi la φύσις del Diverso, rendendo ἕκαστον diverso dall'Essere, lo rende, con ciò, diverso; cosí di tutte le cose per questo rispetto possiamo dire giustamente che non sono (οὐκ ὄντα) e anche ὅτι μετέχει τοῦ ὄντος, εἶναί τε καὶ ὄντα... Per ciascuna delle Specie (τῶν εἰδῶν) molteplice è τὸ ὄν, infinito (ἄπειρον) in quantità τὸ μὴ ὄν; e dunque anche τὸ ὂν αὐτό deve dirsi che è τῶν ἄλλων ἕτερον. Anche τὸ ὄν pertanto, per noi, per quante altre specie sono, per altrettante οὐκ ἔστιν; poiché esso non è quelle, ma è uno (ἓν μὲν αὐτό ἐστιν), e quelle, nel loro infinito numero, non sono » ([67]).

Quando — continua il Forestiero — diciamo Non-Essere, non intendiamo « cosa contraria » (ἐναντίον τι) dell'Essere, ma solo « diversa » (ἕτερον). Il *non* (τὸ μή) non indica il *contrario,* ma qualcosa di *diverso* dai nomi che lo seguono, o piuttosto dalle cose cui i nomi sono applicati. La natura del Diverso appare inoltre divisa in tante parti, come la scienza, che è uno, ma ogni arte e ogni scienza è pure una e ha un suo proprio nome; ad esse corrispondono altrettante parti della natura del Diverso, che in sé è una. Dal bello, per esempio, è diversa (ἀντιτιθέμενον) ([68]) « una qualche parte del Diverso, il non-bello, il quale è una certa altra cosa (ἄλλο τι) ben determinata (ἀφορισθέν) di una certa specie dell' essere (τῶν ὄντων τινὸς ἑνὸς γένους) e che, viceversa, è diversa dal-

(67) *Sofista,* 255 d - 257 a.

(68) Traduco con « diverso » ἀντιτιθέμενον, perché, come nota il Fraccaroli (*op. cit.,* p. 193 n. 1) « è un po' piú che *correlativo* e un po' meno che *contrapposto* ».

l'Essere» (καὶ πρός τι τῶν ὄντων αὖ πάλιν ἀντιτεθέν). Il non-bello risulta «un'antitesi di essere ad essere» (ὄντος δὴ πρὸς ὂν ἀντίθεσις) e non ha meno essere del bello; cosí per il grande e il non-grande, il giusto e il non-giusto (69), giacché il Diverso appare tra le cose che sono, ed essendo, *sono* anche le sue parti. «Dunque, come si vede, l'antitesi di una parte della natura del diverso e di una di quella dell'Essere, diverse tra loro, non è, se si può dire, meno essere dello stesso Essere» (οὐδὲν ἧττον ... αὐτοῦ τοῦ ὄντος οὐσία ἐστίν), e non è cosa a esso ἐναντίον, ma soltanto ἕτερον: questo il Non-Essere, che cercavamo a proposito del sofista. Esso non ha niente in meno dell'Essere, ha una sua propria natura (τὴν αὑτοῦ φύσιν), era ed è Non-Essere e vale come una specie tra le molte che sono (ἦν τε καὶ ἔστι μὴ ὄν, ἐνάριθμον τῶν πολλῶν ὄντων εἶδος ἕν). Pertanto, contro il divieto di Parmenide, non solo abbiamo dimostrato che il Non-Essere è, «ma del Non-Essere abbiamo anche detto che specie è»(ἀλλὰ καὶ τὸ εἶδος ὃ τυγχάνει ὂν μὴ ὄντος ἀποφηνάμεθα). Infatti, dopo aver detto che la natura del Diverso *è* ed è divisa per tutte quante le cose che sono in rapporti reciproci, abbiamo aggiunto che ogni sua parte, diversa dall'Essere, *è* il Non-Essere. Nessuno ci venga a dire che abbiamo affermato che *è* il «contrario» dell'Essere, perché non di ciò abbiamo parlato, ma del suo «diverso» e chiunque deve dire con noi che «le specie si mescolano reciprocamente» (συμμίγνυταί τε ἀλλήλοις τὰ γένη): l'Essere e il Diverso penetrano nelle altre cose e si compenetrano, e il Diverso, in quanto partecipa dell'Essere, *è*; è, ma come diverso dall'Essere, viene di necessità «che è Non-Essere» (εἶναι μὴ ὄν). L'Essere, invece, partecipando del Diverso, è diverso dalle altre specie, non è alcuna di esse né tutte insieme, «cosí che l'Essere indiscutibilmente alla sua volta *non è* in migliaia di casi per migliaia di cose»: e similmente le altre cose sin-

(69) Nota dagli esempi, come in questa discussione metafisica, gl'interessi platonici sono sempre di ordine morale.

golarmente e tutte insieme per molti rispetti sono e per altri non sono. Negare questa partecipazione tra le Idee, cioè « tentar di separare il tutto dal tutto » (τό γε πᾶν ἀπὸ παντὸς ἐπιχειρεῖν ἀποχωρίζειν) è proprio di chi è abbandonato dalle Muse e ἀφιλοσόφου (70).

Non c'è ragionamento se si scioglie ciascuna cosa dal tutto, poiché solo per mezzo dell'intrecciarsi reciproco delle specie (διὰ τὴν ἀλλήλοις τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν) ὁ λόγος γέγονεν. La battaglia è stata combattuta « allo scopo che il discorso sia per noi uno dei generi che sono » (πρὸς τὸν λόγον ἡμῖν τῶν ὄντων ἕν τι γενῶν εἶναι); privati di esso, saremmo privi della filosofia. Stabilito ciò, bisogna definire cos'è il discorso: dimostrato che il Non-Essere *è* una delle specie diffusa per le cose che sono, occorre esaminare se si mescoli all'opinione e al discorso; se no, è necessario che tutto sia vero; se sí, si possono avere l'opinione e il discorso falsi. Se è il falso, è anche l'inganno; se è l'inganno, tutto è pieno di simulacri, immagini e parvenze. È questo appunto quel mondo tenebroso dove si era rifugiato il sofista, il quale opponeva che, non potendo il Non-Essere partecipare in alcun modo della essenza, la falsità (ψεῦδος) non può esistere. Ora il sofista non può non riconoscere che il Non-Essere partecipa dell'Essere, ma potrebbe sostenere che l'opinione e il discorso sono di quelle specie che non partecipano del Non-Essere. Esclusa questa κοινωνία, ancora una volta non può dimostrarsi l'esistenza della falsità; perciò bisogna indagare cosa siano il discorso (λόγος), l'opinione (δόξα) e l'immaginazione (φαντασία), per conoscere la loro κοινωνία col Non-Essere e, su questa base, dimostrare che il falso è e che ad esso va congiunto il sofista (71).

Cominciamo dal discorso e dall'opinione e, come per le Idee e le lettere, esaminiamo le parole per vedere se si confanno fra esse tutte o no, o alcune sí e altre no. Esse sono

(70) *Sofista,* 257 b - 259 e.
(71) *Sofista,* 259 e - 261 a.

di due specie, nomi e verbi: questi designano le azioni, gli altri coloro che le fanno. Non bastano i soli nomi o i soli verbi, ma « intrecciando i verbi ai nomi » (συμπλέκων τὰ ῥήματα τοῖς ὀνόμασι), i segni della voce che si combinano formano il discorso. Esaminiamone due: « Teeteto siede », « Teeteto vola ». Entrambi si riferiscono a Teeteto, ma ognuno è di genere diverso: il primo vero, il secondo falso; il primo « dice *ciò che è* come è rispetto a te »; il secondo, « diverso da ciò che è », cioè dice di Teeteto cose diverse da quelle che sono, quindi « ciò che non è dice come fosse » (τὰ μὴ ὄντ' ἄρα ὡς ὄντα λέγει). D'altra parte, questo discorso non può essere di niente, altrimenti non sarebbe tale; esso è dunque discorso, ma di cose che non sono *rispetto* al soggetto (Teeteto), per cui questa combinazione di nomi e verbi, « veramente risulta discorso falso » (ἀληθῶς γίγνεσθαι λόγος ψευδής).

Anche il pensiero (διάνοια), l'opinione (δόξα) e l'immaginazione (φαντασία) possono essere false. La διάνοια e il λόγος sono ταὐτόν e differiscono solo perché nel primo il διάλογος avviene dentro l'anima, nel secondo con la voce. Nel discorso c'è però affermazione (φάσις) e negazione (ἀπόφασις), che quando si producono nell'anima, κατὰ διάνοιαν, si chiamano δόξα; quando, non per mezzo del pensiero, ma δι' αἰσθήσεως, si ha la φαντασία. Dunque, poiché è possibile il discorso vero e il falso, e la διάνοια sembra un διάλογος dell'anima con se stessa (πρὸς ἑαυτήν) e la δόξα il risultato della διάνοια e la φαντασία una σύμμιξις di αἴσθησις e δόξα, è necessario che « essendo queste cose unite col discorso (τῷ λόγῳ ξυγγενῶν), qualche volta anche alcune siano false » [72].

Torniamo alla definizione del *Sofista*: dimostrato che ci sono il λόγος e la δόξα falsi, sono possibili imitazioni delle cose da cui nasce un'arte illusoria; qui va cercato il sofista.

---

(72) *Sofista*, 261 c - 264 b.

Secondo la divisione in arte acquisitiva e produttiva, l'arte delle immagini appartiene a quest'ultima, che può essere divina e umana. Animali, piante e quanto è dentro la terra li crea Dio, cioè si generano «per opera di discorso e di scienza divina che proviene da Dio» (μετὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης θείας ἀπὸ θεοῦ γιγνομένης), contro l'opinione piú diffusa che li generi la natura «da una qualche causa spontanea (ἀπό τινος αἰτίας αὐτομάτης), che li fa germogliare indipendentemente dal pensiero» (ἄνευ διανοίας); ciò si può provare «con argomenti stringenti» (μετὰ πειθοῦς ἀναγκαίας). Due, dunque, le specie dell'arte creativa: la ***divina,*** che fa quelle cose «che si dicono esser fatte dalla natura» (φύσει λεγόμενα ποιεῖσθαι) e l'***umana.*** L'una e l'altra si possono dividere in arte di produrre le cose e arte di produrre le immagini: le cose naturali sono divine; i sogni, le ombre ecc., immagini divine; similmente la cosa è cosa umana, il suo disegno una nostra immagine. L'arte delle immagini era stata divisa in arte del copiare e arte fantastica, a patto che si dimostrasse, come si è fatto, la realtà del falso. La fantastica può imitare per mezzo di strumenti, o contraffacendo le persone, la mimica, che può essere consapevole o inconsapevole, secondo che chi imita conosce o no ciò che imita. L'imitatore ignorante crede o finge di sapere ciò che non sa — per esempio, la giustizia e le altre virtú —; questa l'imitazione secondo l'opinione (δοξομιμητική). L'imitatore secondo l'opinione può, finalmente, esercitare questa sua arte pubblicamente o privatamente. E il vero sofista è trovato: «uno che appartiene all'arte della contraddizione, che, per la parte ironica di un'arte fondata sulla sola opinione, rientra nell'imitazione, e, per il genere che produce i simulacri, si riallaccia all'arte di creare immagini; a quella porzione, non divina ma umana, della produzione che ha, per suo proprio dominio, i discorsi prestigiosi» ([73]). Questa

(73) *Sofista,* 260 a - 268 d.

definizione conferma quella già data (235 a), ma avvalorata dalla dimostrazione della realtà dell'errore.

Come abbiamo visto, Platone per la soluzione del suo problema muove dal linguaggio ([74]): alla stessa cosa attribuiamo diversi nomi o, in un senso meno grammaticale e piú logico, di una stessa cosa sono possibili diversi predicati. La questione non è solo grammaticale: investe la possibilità stessa della conoscenza. Infatti, coloro i quali, in nome del principio dell'incomunicabilità tra le cose, negano che un predicato possa essere attribuito a un soggetto, vengono a negare la conoscenza, a sconvolgere tutte le teorie, e anche la loro.

Una cosa è tale per i predicati che le ineriscono, e *non è* se ne è priva. Infatti, dire: «uomo uomo» ha un significato se uomo si considera qualcosa ed è tale se ha una propria essenza; ma non c'è essenza senza predicati. In qualsiasi caso di una simile realtà in sé, impossibile alcun giudizio; essa sarebbe incomprensibile come l'Uno. La questione, oltre che gnoseologica, è anche ontologica, non riguarda solo il giudizio, ma anche l'Essere, il quale, nell'ipotesi della incomunicabilità, è concepito come un blocco ineffabile; se cosí fosse, le Idee sarebbero l'una estranea all'altra; estraneità ontologica, che rende inspiegabile la comunicabilità dei concetti, che formano il pensiero. Infatti, i sostenitori dell'ipotesi in discussione negano la conoscenza; e ciò consegue dalla loro posizione ontologica.

Da respingere anche l'ipotesi opposta, che tutte le cose hanno la δύναμις di comunicare tra loro: il moto non può star fermo e la quiete non può essere in movimento. Ma, se è esclusa la κοινωνία diretta, in base al principio di non contraddizione — il moto non è quiete e viceversa —, non è esclusa la κοινωνία indiretta, nel senso che i due contrari possono partecipare di una terza cosa comune a entrambi, partecipazione che consente loro di avere qualcosa in

(74) Cfr. in proposito il *Cratilo*.

comune ([75]) — necessità della comunicabilità tra le cose — pur restando tra loro direttamente incomunicabili. Questa ipotesi implica già la soluzione del problema della realtà del Non-Essere in senso logico e ontologico. Quando dico: « il moto *non è* la quiete » e « la quiete *non è* il moto », escludo la κοινωνία tra moto e quiete, ma il « non è » ha una realtà logica come i due concetti che esclude, altrimenti la esclusione non sarebbe possibile; il Non-Essere, in altri termini, dev'essere un concetto come gli altri, perché possa usarlo. Se gli nego una realtà logica, mi restano le due parole « moto » e « quiete », intorno alle quali o non dico niente — ipotesi dell'incomunicabilità —, o pronuncio un giudizio e devo dire: « il moto *è* la quiete », ipotesi della comunicabilità di tutte le cose fra loro. È evidente che le due ipotesi opposte sono possibili in quanto entrambe negano la realtà del Non-Essere. La prima dice: « ogni cosa *è* quello che è »; la seconda: « ogni cosa *è* ogni altra cosa »: tutte e due possono formularsi allo stesso modo: « *Tutto è tutto* », che può significare, che del *Tutto* (il Reale) non si può predicare niente, tranne che se stesso; che del Tutto — di ogni sua singola parte — si può predicare tutto. Le due ipotesi possono essere combattute solo se si ammette la realtà del Non-Essere. Infatti, esso, da una parte nega l'ipotesi dell'incomunicabilità, in quanto, tra l'altro, rende possibili infiniti giudizi negativi — l'uomo uomo, significa anche che l'uomo non è cane, non è albero ecc. —; dall'altra, nega l'ipotesi della comunicabilità di tutte le cose, in quanto è possibile escludere, se il Non-Essere è, la predicabilità dei contrari. Ma per Platone il pensiero è sempre pensiero di qualche cosa; dunque, se il Non-Essere ha una realtà logica, esso ne ha anche una ontologica.

---

(75) Il Brochard (*op. cit.*, p. 144) accentua l'incomunicabilità tra il Moto e la Quiete, dicendo che « entre eux il n'y a pas une opposition de contrariété, mais une opposition contradictoire ». Se così fosse non dovrebbero aver niente in comune; invece, entrambi partecipano dell'Idea dell'Essere in quanto *sono*.

Rigettate le due ipotesi opposte, non resta che considerare la terza: alcune cose comunicano, altre no, come avviene per le lettere dell'alfabeto; la scienza della comunicazione tra le Idee è la dialettica, e il primo grado di essa — l'Idea che pervade i singoli individui, dai quali però resta distinta — non a caso da Platone è posto in testa. Ha due significati fondamentali: *a*) le cose sensibili esistono in quanto partecipano dell'Idea: il loro essere è nel partecipare della specie; *b*) l'Idea trascende i singoli individui che ne partecipano. Nel passo in esame questa partecipazione è affermata, non discussa: per ora a Platone non interessa la μέθεξις tra le cose e le Idee, ma tra le Idee tra loro; dialettica tra gli Enti metafisici e non spiegazione metafisica del mondo ([76]). Ma di dialettica degli Enti si può parlare solo se essi vengono considerati in sé, trascendenti le cose, altrimenti non è piú dialettica delle Idee o dell'Assoluto; considerazione sufficiente a provare l'insostenibilità delle interpretazioni immanentistiche e panteistiche della dottrina delle Idee. Lo schema dialettico è preciso: il Genere che collega le specie e un Genere massimo che collega i Generi; il massimo grado dialettico è dell'Idea che ha una maggiore δύναμις per attuare una totale κοινωνία.

La dialettica, come l'intende Platone, non ha niente che vedere con quella che siamo soliti intendere noi dopo Hegel ([77]): per lui la κοινωνία, nel dialogo che esaminiamo, non è tra concetti immanenti al pensiero e che sono il suo stesso attuarsi, ma tra Idee, Enti per sé stanti, che trascen-

(76) Cosí intende la maggioranza dei critici. J. Chevalier (*La notion du Nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs, particulièrement chez Platon*, Paris, Alcan, 1915, p. 54), crede che cosí la dialettica ha un campo limitato; non tiene conto che il problema che per ora interessa Platone è quello della dialettica delle Idee, che deve preceder l'altro della partecipazione del mondo sensibile alle Idee, in quanto la soluzione di quest'ultimo è legata alla soluzione dell'altro.

(77) Arbitraria l'interpretazione che dà Hegel della dialettica del *Sofista* (*op. cit.*, ediz. cit., vol. II, p. 218 e sgg.), dalla quale dipendono alcune posteriori interpretazioni dell'idealismo platonico.

dono il pensiero umano, il mondo naturale e anche Dio: sono il Divino in sé. Esse, pur partecipando l'una dell'altra, restano ciascuna identica a se stessa, ciascuna quello che è nella sua essenza e unità. Non si equivochi, dunque: dialettica qui indica soltanto κοινωνία tra Enti, ontologicamente e non logicamente intesi. Ancora, la κοινωνία ha un particolare significato: una Idea che ha la capacità di comunicare con altre Idee, non significa che abbia un'attività, una forza di comunicazione con le altre Idee, né che è un elemento immanente comune a piú Idee, ma solo che quell'Idea può essere *riferita* ad altre, pur restando essa e le altre ciascuna in se stessa, cioè senza immanere nelle altre Idee. Ora si chiarisce il significato che noi diamo alle espressioni dinamismo, movimento dialettico e simili delle Idee e perché piú volte abbiamo avvertito che il movimento e la dinamicità che Platone attribuisce alle Idee non hanno niente a vedere col movimento e la dinamicità del sensibile. Si chiarisce ancora quale soluzione il *Sofista* dà al problema « straordinario » posto da Socrate al principio del *Parmenide* in polemica con Zenone: prima distinguere nettamente le forme di per sé, come la somiglianza e la dissomiglianza, la pluralità e l'unità, la quiete e il moto ecc.; poi far vedere che queste possono mischiarsi e distinguersi tra loro ([78]). È già posto il problema della κοινωνία τῶν γενῶν, ma a condizione di distinguere prima le forme di per sé e poi, restando sempre ciascuna di per sé, vedere come possano comunicare e distinguersi. Questa descrizione in *termini logici* della κοινωνία degli Enti è appunto la dialettica del *Sofista* — dico la dialettica degli Enti rispetto alla limitata nostra comprensione —, diversa dalla dialettica della conoscenza, che chiamo « dialettica dell'anima », ascesa dal sensibile al *concetto* (non all'Idea) e κοινωνία dei concetti come sistema per cui si ha il λόγος umano. La dialettica dell'As-

---

(78) *Parmenide*, 129 e.

soluto è invece κοικωνία d'Idee come riferimento dell'una all'altra, per cui permane l'unità di ogni singola Idea, la molteplicità delle singole unità e l'unità di piú Idee nel loro riferirsi a un'altra piú comprensiva. È questo il λόγος, diciamo cosí ontologico, il λόγος come Essère, come esso stesso Idea, Logos divino o Scienza in sé, per noi incomprensibile.

Come, per Platone, è possibile la κοινωνία delle Idee? È da escludere l'immagine della piramide nel senso che la molteplicità delle Idee culmina in una sola che le risolve tutte in sé: nessuna Idea, in Platone, assolve questa funzione, anche se sono somme quelle del Bello, del Bene, dell'Essere. Ogni Idea costituisce un'unità: è quello che è ([79]); ma è proprio per l'unità di ciascuna Idea che sorge il problema della *loro* unità. Un insieme di unità, ognuna per sé, è una molteplicità senza unità; cosí l'unità, prima di esserlo dal mondo umano e naturale, è esclusa dagli Enti in sé, come ha dimostrato il *Parmenide*. Il mondo e il pensiero umano sono un sistema, ma non potrebbero esserlo, se il Cosmo noetico, da cui traggono origine, non fosse esso stesso un sistema; ma le Idee non possono formare un sistema, se ognuna resta del tutto estranea all'altra. In breve: la dialettica del pensiero non avrebbe nessun fondamento metafisico. D'altra parte, se è inconcepibile una molteplicità senza unità nel mondo umano e naturale, lo è nel mondo delle Idee; ma, posto il problema, si pone una condizione essenziale per risolverlo adeguatamente: l'unità non deve annullare la molteplicità, e il λόγος umano è unità di concetti e non negazione della singolarità di ciascuno; di qui l'esigenza di una unità dialettica. Da ultimo: bisogna spiegare l'errore, problema proprio del dialogo in esame.

---

(79) Ogni Idea ha una sua φύσις, una natura determinata, inconfondibile: questa la sua essenza (οὐσία), che è anche l'εἶναι, perché partecipa dell'Essere. Lo STEFANINI (*op. cit.*, II, p. 251 sgg.) a me pare che insista troppo sulla differenza tra la φύσις e l'εἶναι, considerando la prima quasi come una potenza che si attua partecipando dell'Essere, che, in questo senso, chiama « principio di realizzazione ».

Il principio dell'unità di ogni singola Idea è fondamentale: se l'Idea non fosse *sempre* in sé quello che è, non sarebbe nemmeno nato il problema della κοινωνία delle Idee, poiché si avrebbe una sola Idea (monismo); il problema nasce da una concezione metafisica pluralistica. E va posto cosí: essendo ogni Idea immutabile nella sua essenza e sempre identica a se stessa, può partecipare delle altre, pur conservando la sua propria immutabilità e identità? (80). Posto cosí il problema, si chiarisce il significato della δύναμις attribuita alle Idee, che non è quello di attività, in contrasto con l'immutabilità dell'Idea ed anche col suo essere un intelligibile, cioè un oggetto impersonale; piuttosto l'altro di potenza o di capacità, ma escludendo sempre il significato di attività che è implicito in questi concetti. Potenza o capacità possono ridursi al concetto di possibilità, intesa ancora in questo senso: ogni Idea nella sua essenza *è* tale che *può* partecipare con altre, dove l'*è* indica una realtà già in atto eternamente e, pertanto, esclude la mutabilità dell'Idea. Né il passaggio di questa eterna possibilità della κοινωνία all'atto è operato dall'Idea, altrimenti si ricade in un concetto non platonico della δύναμις; esso avviene nel λόγος, che è appunto Idea, la cui essenza è quella di essere in κοινωνία con le altre.

Il rapporto tra le Idee ci risulta intrinseco e estrinseco a un tempo. Delle cinque Idee — Essere, Moto, Quiete, Identico, Diverso — di cui Platone descrive la dialettica, nessuna s'identifica con l'altra e ciascuna resta nella sua essenza quello che è, pur partecipando direttamente o indirettamente delle altre. Il passo 225 d lo dice chiaramente: il Diverso

(80) Esatta l'osservazione del BROCHARD (*op. cit.*, p. 141), valida contro interpretazioni piú o meno arbitrarie del *Sofista*: « La doctrine que soutient ici l'auteur du *Sophiste* n'implique donc à aucun degré l'abandon de la théorie des Idées, ni même une modification à cette théorie. Les Idées prises en elles-mêmes sont toujours ce qu'elles sont dans tous les dialogues, séparées et immuables, mais elles peuvent aussi sous un autre point de vue se rapprocher et se mêler... En pénétrant dans le monde réel, le mouvement et l'âme n'altèrent pas la nature des Idées ». Cfr. della stessa opera anche la p. 143.

pervade tutte le cose, in quanto ciascuna è ἕτερον dalle altre, non διὰ τὴν αὑτοῦ φύσιν, ma per il μετέχειν τῆς ἰδέας τῆς θατέρου. La diversità, cioè, non è insita nell'essenza di ogni Idea, come se la stessa Idea fosse quello che è e il suo diverso, ma ogni Idea è diversa dalle altre per il suo partecipare dell'Idea del Diverso. Il rapporto, come tale, è intrinseco a ogni Idea, precisamente perché, essendo quello che è, è diversa dalle altre, ed è estrinseco ([81]) in quanto il rapporto è stabilito dall'Idea del Diverso, che, per suo conto, è quello che è, diversa dalle altre. Il rapporto, a sua volta, *è*, e *sono* le altre Idee, perché partecipano dell'Idea dell'Essere, che, a sua volta, *non è* nessuna delle Idee che *sono,* pur *essendo* ciascuna per l'Essere. Platone semplifica dicendo che il Moto è diverso dalla Quiete, dal Diverso e dall'Essere e dall'Identico; e la κοινωνία è cosí estrinseca che, se l'essenza del Moto e quella della Quiete consentissero una partecipazione diretta tra le due Idee, si potrebbe avere un moto στάσιμον, senza pregiudizio per l'essenza delle due Idee opposte. Possiamo dire che la dialettica platonica delle Idee tende a eliminare l'opposizione tra Enti aventi ognuno una propria essenza, ma conserva decisamente e inequivocabilmente una netta distinzione tra le Idee stesse, dovuta precisamente all'Idea del Diverso, della quale partecipano le altre e per la quale partecipazione ciascuna è se stessa e il suo diverso. Tre sono, dunque, gli Enti che rendono possibile una dialettica delle Idee: l'Essere, il Diverso e l'Identico: l'Essere, in quanto, per la partecipazione ad esso, ogni Idea *è*; il Diverso e l'Identico, in quanto ogni Idea è diversa dalle altre perché è identica a se stessa ed è identica a se stessa perché è diversa dalle altre ([82]). Ma in questa dia-

(81) Lo dice Platone chiaramente nel descrivere i gradi dialettici (253 d): vi sono molte Idee « diverse tra loro, collegate dal di fuori (ἔξωθεν) ».

(82) Il Brochard (*op. cit.*, p. 148) avverte che nel *Sofista* è superato l'argomento del « terzo uomo » e lo Stefanini (*op. cit.*, pp. 267-68) ne dichiara la ragione: perché i generi « — invece di essere considerati come semplici unità riassuntive della molteplicità sensibile, da doversi aggiungere a questa per generare

lettica è già implicita la soluzione del problema dell'essere del Non-Essere.

Ogni Idea *è* perché partecipa dell'Idea dell'Essere ed è quello che è per questa partecipazione, ma non potrebbe essere diversa dalle altre, se non fosse realmente tale, cioè se il Non-Essere non fosse anch'esso un Ente. L'essenza dell'Idea — è quello che è — non sarebbe possibile senza il Non-Essere. Infatti, il Moto non potrebbe essere Moto, senza *non essere* la Quiete e dunque è anche Moto per il suo non-essere; *è* quello che è, perché *non è* una cosa diversa; come il Moto, le altre Idee sono anche per il Non-Essere. Dunque: nell'immutabilità stessa dell'essenza dell'Idea è implicito l'essere del Non-Essere, in quanto l'essenza può essere immutabile perché *non è* un'altra. Il Non-Essere è ἐξ ἀνάγκης. Di ciascuna Idea si può dire che *è* e che *non è*: *è* in quanto è l'Essere, *non è* in quanto è quello che è per il Non-Essere. E lo stesso Essere è e non è: è come Essere, *non è* come diverso dalle altre Idee. Dell' Essere, infatti, partecipano le Idee, ma nessuna è l'Essere e dunque l'Essere ne è diverso, *non è* le altre Idee. Similmente il Non-Essere non è ed è: *non è* come Non-Essere, perché la sua essenza è quella di non essere, ma *è* come partecipante anch'esso dell'Idea dell'Essere: è l'essere del suo non essere. Ciò, però, non significa che le due Idee s'identifichino: Essere = essere e non essere; Non-Essere = non essere ed essere; dunque Essere = Non-Essere. Questa identità è apparente e falsa; nasce da un'errata interpretazione della dialettica platonica. L'essenza dell'Essere è l'essere e resta tale anche quando, *non essendo* le altre Idee, *non è*; l'essenza del Non-Essere è il non-essere e resta tale anche quando, partecipando dell'Essere, *è*.

---

una nuova molteplicità omogenea, e cosí via all'infinito — sono visti quali entità qualitativamente distinte dalle proprie "parti", e quindi tali da non poter generare con queste una molteplicità numerica, che sia suscettibile del processo infinito di unificazione. Il pensiero, invece di farsi il duplicatore delle essenze, ne fissa le alterità e i rapporti necessari: e, includendo quelle e questi nella sua alterità definita, chiude in se medesimo il ciclo dell'essere ».

In altri termini la κοινωνία lascia sempre il Non-Essere non essere e l'Essere essere.

L'Idea del Non-Essere, che ha la stessa estensione di quella dell'Essere ([83]), dà la spiegazione del problema dell'unità-molteplicità, posto, ma non risolto, nel *Parmenide.* Le Idee costituiscono una molteplicità: la partecipazione reciproca non annulla l'essere in sé, distinto da quello delle altre, di ciascuna Idea; anzi si può parlare di κοινωνία tra *le* Idee, proprio perché la comunanza non è risoluzione di tutte in ***una*** sola Idea, che sarebbe l'unica Entità indistinta (l'Essere di Parmenide). Non costituiscono, però, una pura molteplicità — già criticata nel *Parmenide* — anch'essa astratta, bensí una molteplicità che è *sistema,* per la reciproca partecipazione delle Idee. Questo sistema è l'*Ente-Discorso,* il Pensiero inteso nel senso ontologico, in cui sono realizzati i rapporti tra le Idee attraverso massime implicazioni dovute alle Idee maggiori dell'Essere e del Non-Essere, dell'Identico e del Diverso, del Moto e della Quiete. Il Discorso è l'unità delle Idee, l'unità di una molteplicità. Il problema « meraviglioso » di Socrate ([84]) è risolto e il parricidio, di cui temeva il Forestiero, è compiuto, sacrificio necessario per fondare la dialettica del Divino, il Logos, e rendere possibile e fondato il discorso umano, la dialettica del nostro pensiero.

Logica e ontologia nel mondo delle Idee s'identificano: i rapporti tra le Idee costituiscono il λόγος, il quale non è la risultante delle varie implicazioni tra Idee, come il discorso

---

(83) Che abbia la stessa estensione è riconosciuto quasi da tutti gli interpreti. Il CAPONE-BRAGA (*Il mondo delle Idee,* cit., vol. I, p. 61, n. 1) osserva: « Ma si capisce che l'idea del *non essere,* pur avendo la stessa generalità di quella dell'*essere,* non può servire a stabilir legami fra le idee, poiché quando noi affermiamo che un'idea non è un'altra, la poniamo in rapporto di esclusione rispetto a quest'altra ». Non mi pare, pur essendo d'accordo col DIÈS (*Autour de Platon,* cit., pp. 485 sgg.) che il Non-essere è « principio di distinzione » delle Idee. Il dire « il Moto *non* è la Quiete » è certamente porre un'esclusione tra l'una e l'altra Idea, ma è sempre porre un *rapporto* di esclusione e la negazione si riduce all'*affermazione* del non essere il Moto la Quiete e viceversa. Anche le negazioni e le esclusioni sono dunque forme di legami tra le Idee.

(84) *Parmenide,* 129 e.

della mente umana, in modo che senza i rapporti cesserebbe, ma è esso stesso «una delle specie che sono» ([85]). Il Discorso è la Dialettica, la Scienza in sé, la quale è un Ente perfetto, pur permanendo d'altra parte i rapporti tra le Idee. Cosí abbiamo la entificazione della Dialettica, il Discorso come ontologia. L'Assoluto è un sistema totale, molteplicità che è unità, implicarsi reciproco delle Idee, che si partecipano permanendo le stesse, si richiamano senza muoversi, formano una κοινωνία conservando la propria essenza: un divenire che non è divenire, almeno non è quello del mondo sensibile. È lo *scandalo* della logica.

Dimostrati l'essere del Non-Essere e la κοινωνία delle Idee, è necessario precisare la nozione del primo, che non è ἐναντίον, ma ἕτερον dall'Essere: la negazione non indica contrarietà, ma diversità. La distinzione è fondamentale: se il μή indicasse contrarietà tra l'Essere e il Non-Essere, tra i due non vi sarebbe κοινωνία diretta, come non ve n'è tra il Moto e la Quiete; il Non-Essere non potrebbe piú essere e perderebbe la propria realtà. Conseguenza: la negazione di rapporti tra le Idee, cioè del Discorso. Il Non-Essere è in quanto partecipa dell'Essere, che è ogni cosa pur non essendo ciascuna l'Essere; cosí il Non-Essere non è l'opposto dell'Essere, ma *è* ciò che *non è*, un diverso dall'Essere, come il non bello è una specie diversa dal bello. Con ciò, oltre a dire che il Non-Essere è, ne abbiamo anche determinato l'essenza, cioè anche detto che cosa è. Il Non-Essere contrario all'Essere è escluso dalla dialettica: sarebbe un Ente fuori del Discorso ([86]).

Resta da risolvere il problema dell'errore, del discorso falso, che aveva fatto sospendere la definizione del sofista e dato modo alla discussione intorno alla κοινωνία delle Idee: l'errore è se si prova che il Non-Essere si mescola all'opinione e al discorso; solo cosí si può dire che *è* ciò che *non è*:

---

(85) *Sofista,* 259 c.

(86) Per questa interpretazione, che differisce da quella di Lewis Campbell,

il discorso falso è una errata κοινωνία, ma *è*. « Teeteto vola » è un giudizio falso perché si attribuisce essere a ciò che non è tale, si dà forma positiva a quel che dovrebbe averne una negativa: « Teeteto *non* vola », giudizio quest'ultimo vero perché si nega l'essere del volare a Teeteto, si rispetta la *diversità* tra soggetto e predicato. Far positivo il negativo, è il falso, l'errore. Essere di Teeteto è, per esempio, il « sedere », non essere il « volare »; se s'invertono i due termini, si falsifica il discorso, ma anche cosí è, è appunto il discorso falso. Se il Non-Essere non vi si mescolasse, il discorso sarebbe sempre vero, in quanto predicheremmo del soggetto soltanto ciò che gli conviene; ma vi si mescola: possiamo attribuire al soggetto ciò che *non è* e non in forma negativa, che è essere nel vero, bensí in forma positiva, come suo *essere*. I rapporti tra λόγος, διάνοια, δόξα e φαντασία provano che anche il pensiero, l'opinione e l'immaginazione possono essere false.

Dall'essere del Non-Essere al suo mescolarsi al discorso: dal discorso ontologico (la Specie-Discorso) al discorso logico, che si manifesta come φάσις e ἀπόφασις, διάνοια o διάλογος interiore ecc. Ciò significa che la σύμμιξις del Non-Essere con il λόγος e la διάνοια come causa dell'errore interessa il pensiero umano, non la dialettica delle Idee. L'errore è un giudizio falso e, come tale, non ha portata ontologica: l'Idea di uomo, per esempio, non ha rapporto con l'Idea del volare, anche se entrambe partecipano delle Idee dell'Essere e del Non-Essere. L'errore ontologicamente potrebbe essere possibile a due condizioni: che le Idee avessero la δύναμις di mescolarsi l'una con l'altra, nel senso di un'attività propria di ciascuna Idea; che vi fossero tra le Idee rapporti non convenienti. Il primo caso è da escludere perché le Idee non hanno alcuna attività, l'altro comporta

---

cfr. anche A. Levi, *Il concetto del tempo* ecc., cit., p. 66. Vedremo come va inteso il Non-Essere di cui si parla nel *Timeo*.

l'ipostatizzazione dell'errore, di cui in Platone non c'è traccia. La dialettica dell'Idea — l'Idea-Discorso — è un sistema ontologico-logico, dove non vi è possibilità per l'errore: è il Modello perfetto. Nel sistema delle Idee la φάσις e la ἀπόφασις danno rapporti costanti sempre convenienti e la mescolanza necessaria del Non-Essere al discorso non genera l'errore, ma solo il discorso vero. La stessa mescolanza nel discorso umano rende, invece, possibile l'errore, giacché il nostro pensiero nel costruire la dialettica può fare un uso non legittimo della φάσις e dell'ἀπόφασις — negare ciò che dev'essere affermato e viceversa — e formulare un discorso falso: il pensiero umano è sempre imperfetto, quindi l'errore e l'impossibilità di adeguare, come già detto nel *Parmenide,* il nostro discorso alla perfezione del Modello, all'Idea-Discorso.

Dimostrato l'essere del Non-Essere e la possibilità dell'errore, si può riprendere la definizione dell'uomo sofista adoperando il metodo delle esclusioni e delle implicazioni, prova che la prima parte del dialogo non è un'introduzione accidentale (compresa la definizione della pesca con la lenza), ma essenziale: l'inizio e la fine del dialogo riguardano il problema della conoscenza; la parte centrale la sua impostazione ontologico-metafisica. Dunque, non un artificio l'interruzione, ma pregnante di un profondo significato speculativo: non è possibile la conoscenza senza un fondamento metafisico; il problema del conoscere è *un* problema, ma non *il* problema. Platone, dapprima si muove nell'orbita del socratismo — gnoseologia e morale —; successivamente si avvede che la realtà non si esaurisce nell'ordine umano e naturale, ma che anzi i due ordini rimandano a un principio che li trascende; di qui l'esigenza della loro fondazione ontologico-metafisica, di cui il *Sofista,* attraverso una severa autocritica, rappresenta un culmine, essendo l'altro rappresentato dal *Timeo*. Il primo dei due dialoghi, dopo lungo giro, perviene all'Idea-Discorso, al Logos in sé, alla

comunanza delle Idee, il Tutto intelligibile, divino. Posto il Principio, a cui l'uomo aspira come a suo fine ultimo, il discorso umano risulta una proiezione di quello ontologico-metafisico.

La definizione del sofista dà modo a Platone di accennare a un altro problema metafisico, quello cosmologico ([87]). L'arte produttiva è una δύναμις, la causa per cui è quello che prima non era; produttore di tutte le cose della terra è Dio, Principio attivo dotato di διάνοια, contro l'opinione comune che la natura germogli da una causa spontanea; dunque, le Idee non hanno attività e la δύναμις di fare; chi fa è sempre un ente attivo; tali per Platone sono soltanto Dio e l'anima. Cosí il *Sofista,* il dialogo della dialettica del Divino, si completa con un accenno alla dialettica del cosmo umano e naturale, dove però, oltre alle Idee, è necessario introdurre un Principio attivo. E cosí è posto il dualismo del Divino, che non opera ma a cui l'uomo aspira, e di Dio, che fa il mondo, ma non è il fine dell'uomo. È il problema, per molti aspetti rimasto insoluto, della teologia platonica.

(87) Per questi accenni e specialmente per il problema della partecipazione delle cose sensibili alle Idee, cfr. Brochard, *op. cit.*, p. 148 sgg.